The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Jesus Christus.

Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung

von

Dr. P. Hilarin Felder O. M. Cap.

Zweiter Band:

Die Beweise Jesu.

WITHDRAWN

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

233.2
F312j
v.2

EX LIBRIS PROVINCIAE PRO STUDIO THEOL. S.S. CORDIS JESU.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1914.

Imprimatur.

Paderbornae, d. 19. m. Februarii 1914.

Vicarius Generalis

Klein.

Approbatio Ordinis.

Praesentium vigore annuimus, ut volumen secundum operis, cui titulus „Jesus Christus“ a P. Hilarino Felder a Lucerna, in Provincia Helvetica S. Theologiae Lectore emerito exarati et a duobus Ordinis nostri Theologis examinati et probati, servatis aliunde servandis, typis mandari et publici iuris fieri possit et valeat.

Romae, ex Collegio S. Laurentii a Br., die 25. m. augusti 1913.

Fr. Pacificus a Sejano
(L. S.) O. M. C. Min. Gen.

Dem hochwürdigsten Prälaten

Dr. Johann Peter Kirsch

Professor an der Universität Freiburg Schw.

freundschaftlich zugeeignet.

26,179

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/jesuschristusapo0002drph

Inhaltsangabe.

Vorbemerkungen.

Erster Abschnitt.

Die Person Jesu.

Seite

Einleitendes. 8

Erstes Kapitel.

Die psychische Gesundheit Jesu. 19

I. Die psychiatrische Jesus-Kritik 21
1. „Pathologische Beurteilung Jesu durch seine Zeitgenossen" . . 26
2. „Pathologische Belastung und Umgebung Jesu" 30
3. „Pathologische Veranlagung Jesu" 38
4. „Pathologische Gedankenwelt Jesu" 53
II. Die psychopathische Jesus-Kritik 60
1. „Psychopathische Sinnestäuschung Jesu" 64
2. „Psychopathische Schwärmerei Jesu" 74

Zweites Kapitel.

Die geistige Hoheit Jesu. 90

I. Die Weisheit Jesu 90
1. Das Evangelium von der Gottvaterschaft 97
2. Das Evangelium vom Gottesreiche 108
3. Das Evangelium von der Gottähnlichkeit 126
II. Die Weissagungen Jesu 142
1. Die schon erfüllten Weissagungen Jesu und sein übernatürliches Wissen 142
2. Die Wiederkunftsweissagung Jesu und seine Irrtumslosigkeit . 167

Drittes Kapitel.

Die sittliche Vollkommenheit Jesu. 180

I. Die absolute Sündlosigkeit Jesu 185
1. Das Zeugnis des Lebens Jesu 190
2. Das Zeugnis der Feinde und Freunde Jesu 197
3. Das Selbstzeugnis Jesu 202

Seite
II. Die absolute Tugendfülle Jesu 215
1. Die eigenpersönlichen Tugenden Jesu 216
a) Die Wahrhaftigkeit Jesu 216
b) Der Starkmut Jesu 219
c) Die Demut Jesu 224
2. Jesu Umgang mit den Menschen 230
a) Die Sanftmut Jesu 230
b) Die Barmherzigkeit Jesu 236
c) Die Nächstenliebe Jesu 243
3. Jesu Verhältnis zum Vater 253
a) Jesu Liebe zum Vater 253
b) Jesu Hingabe an den Vater 257
c) Jesu Gebetsverkehr mit dem Vater 262
III. Der absolute Gesamtcharakter Jesu 269
1. Das Charakterbild Jesu als Ganzes 269
2. Das Charakterbild Jesu in seinen Hauptzügen 273

Zweiter Abschnitt.

Die Werke Jesu.

Erstes Kapitel.

Wissenschaft und Wunder. 291
I. Wundergegner und Wunderbegriff 291
1. Die Wundergegner 291
2. Der Wunderbegriff 301
II. Die Möglichkeit des Wunders 308
1. Wunder und Naturbegriff 312
a) Wunder und Naturgesetz 312
b) Wunder und Naturkraft 317
c) Wunder und Naturerkennen 323
2. Wunder und Gottesbegriff 328
a) Wunder und Wesen Gottes 329
b) Wunder und Tätigkeit Gottes 331
III. Die Erkennbarkeit des Wunders 335
1. Die historische Erkennbarkeit des Wunders 336
2. Die philosophische Erkennbarkeit des Wunders 348

Zweites Kapitel.

Wissenschaft und Evangelienwunder. 357
I. Geschichtlichkeit der Wunder Jesu 357
1. Bestand der Wunderberichte 359
a) Evangelische Berichte 359
b) Außerevangelische christliche Berichte 367
c) Nichtchristliche Berichte 373

Seite
2. Kritik der Wunderberichte 380
a) Bestreitung der Wunderberichte durch die Kritik 380
b) Rechtfertigung der Wunderberichte vor der Kritik 392
II. Übernatürlichkeit der Wunder Jesu 411
1. Die Krankenheilungen Jesu 418
a) Die Heilwunder Jesu und die physische Heilkunde 418
b) Die Heilwunder Jesu und die psychische Heilkunde 424
2. Die Teufelaustreibungen Jesu 433
3. Die Naturwunder Jesu 453
4. Die Totenerweckungen Jesu. 460

Drittes Kapitel.

Wissenschaft und Auferstehung Jesu. 472
I. Die geschichtlichen Auferstehungs-Tatsachen 475
1. Die Tatsache des urchristlichen Auferstehungsglaubens 475
2. Die Tatsache des leeren Grabes 487
3. Die Tatsache der Auferstehungserscheinungen 495
II. Die natürlichen Auferstehungs-Erklärungen 507
1. Die natürliche Erklärung des Auferstehungsglaubens 508
2. Die natürliche Erklärung des leeren Grabes 521
3. Die natürliche Erklärung der Erscheinungen 531
Schluß. Bankerott der ungläubigen und Triumph der gläubigen Christusforschung 552
Autorenverzeichnis 567
Sachverzeichnis 574

Die Beweise Jesu.

Vorbemerkungen.

Jesus Christus hat sich als Gottmessias betrachtet und bekundet. Diese gewaltige weltgeschichtliche Tatsache haben wir im ersten Bande unserer Christusapologie dargetan: das Bewußtsein Jesu von seiner göttlichen Sendung und Natur.

Angesichts dessen stellt sich nun die entscheidende Frage nach der inneren Wahrheit dieses gottmessianischen Selbstbewußtseins und Selbstzeugnisses. Hat Jesus die Berechtigung seiner Hoheitsaussagen erwiesen? Hat er in unzweifelhafter, wissenschaftlich unumstößlicher Weise die Ansprüche begründet, die er als Messias und Gottessohn an unseren Glauben macht? Hat er damit diesen Glauben an seine gottmenschliche Person und Erlösung so gefestigt, daß dieser über die schleichenden Nebel unserer eigenen Kleingläubigkeit wie über die dichtgeballten Wolken aller ungläubigen Kritik sonnenhaft triumphieren kann, Geist und Herz und Welt überflutend, erleuchtend und erwärmend? Mit einem Worte: Wie steht es um die Beweise für seine Messianität und Gottessohnschaft?

„Beweise für die Messianität und Gottessohnschaft Jesu?" fragen erstaunt die Modernen. Von den radikalsten Umstürzlern der Geistesrichtung Sören Kierkegaards und Nietzsches bis zu den gemäßigten radikalen, liberalen und modernistischen Kritikern gilt als selbstverständlich, daß es unmöglich sei, die göttliche Sendung und Natur Jesu wissenschaftlich zu begründen. Wir sollen, so muten uns die Freisinnigen zu, zum vornherein und grundsätzlich auf jede Beweisführung für die Vernunftgemäßheit unseres Christusglaubens verzichten. Der Glaube überhaupt beruhe nur auf dem „religiösen Erlebnis", d. h. in gutem Deutsch, auf einer rein subjektiven Gemütsstimmung oder

religiösen Herzensneigung, auf der persönlichen Seelenwitterung, nicht auf einer objektiv wissenschaftlichen Grundlage. Wenn es sich erst gar um den Glauben an die Gottmessianität des Heilandes handle, so wende sich der „unvoreingenommene" Forscher von einem solchen Probleme ohne Zaudern ab im Namen der Geschichtswissenschaft. Die Beweise Jesu für seine Messias- und Gottessohnaussagen sollen gar nicht angehört werden, weil auf Erden nur rein menschliche Persönlichkeiten gelebt haben können; weil die Geschichte nicht für das Hereinragen Gottes in die Menschheit und Zeitlichkeit zeugen dürfe, weil es der Vernunft widerspreche, daß Gott Mensch werde und in Gestalt eines Menschen lebe und sich offenbare! Das ist der famose Panzer, durch den sich die starken Geister des Unglaubens schützen vor jedem offenen Waffengang im Kampfe für und wider Christus. Es ist dasselbe ewige Ritornell, dem wir bei den Untersuchungen über das Bewußtsein Jesu immer und immer wieder begegnet sind, das oberste Dogma der rationalistisch-agnostischen Wissenschaft und Weltanschauung: „Vernunft und Geschichte erklären keck und konsequent alles übernatürliche Eingreifen Gottes in die Welt und insbesondere die persönliche Erscheinung Gottes in der Welt als unmöglich oder jedenfalls als nicht beweisbar."

Diese Behauptung schwört blindlings zum philosophischen Axiom Kant's, demgemäß die Erkenntnis auf das Sinnliche beschränkt, das Übersinnliche hingegen unerkennbar wäre. Die liberale Theologie kann sich seit Schleiermacher nicht genug tun in Anwendung dieses agnostischen Lehrsatzes auf die Glaubenssphäre und speziell auf die Christologie. Im Grunde wertet sie das Tatsachenmaterial für das Leben und Wesen Jesu in erster und letzter Instanz durchwegs nach der Kantschen Erkenntnistheorie. Wir haben an anderer Stelle darauf hingewiesen, wie unhistorisch eine solche Stellungnahme ist,[1] wenn von ihrer philosophischen Unrichtigkeit auch ganz abgesehen wird. Jedes weitere Wort über eine so vorurteilsvolle Methode wäre ein sinnloses Bemühen. Wissenschaftlich und kritisch darf einzig das Vorgehen des Wahrheitssuchers genannt werden, der den Urkunden mit unbefangener Bereitwilligkeit gegenübersteht, daraus den genauen Tatbestand ableitet und ihm gemäß mit

[1] Jesus Christus I, 16—18.

redlichem Streben die Frage beantwortet, ob Jesus die Beweise für seine Messianität und Gottheit erbracht habe oder nicht. Mit bloßem Augenschließen vor der Wahrheit kann diese selbst weder blind noch stumm gemacht werden. Die Frage nach den Beweisen Jesu für seine Selbsturkundung ist also keineswegs gegenstandslos oder als solche unbeantwortlich.

Vielmehr spricht alles dafür, daß Jesus den unwiderleglichen Beweis für seine Messianität und Gottheit erbracht habe. Wie hätte er anders einen so unerhörten Glauben an seine Person verlangen dürfen, und wie anders ließe es sich erklären, daß die Jünger ihm diesen Glauben zollten? Niemals ist in der Geschichte ein geistig normaler Mann aufgetreten, der, wie Jesus, Gott im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes zu sein vorgab, und nie ist es vorgekommen, daß Freunde und Schüler ihren Genossen und Lehrer als wahren und einzigen Gottessohn verehrten und anbeteten, wie die Jünger Jesus verehrt und angebetet haben. Wie wäre diese Doppeltatsache begreiflich, wenn sich Jesus bloß über seine Menschlichkeit ausgewiesen haben würde? „Es müßte denn kein Gott im Himmel sein", bemerkte bereits Napoleon, „wenn ein Mensch den Plan ersinnen und mit vollem Erfolge ausführen konnte, die höchste Anbetung an sich zu reißen, indem er sich den Namen Gottes beilegte. Jesus ist der einzige, der das gewagt hat. Er ist der einzige, der klar gesagt hat: Ich bin Gott. Das ist nämlich grundverschieden von der Aussage: ‚Ich bin ein Gott' oder ‚Es gibt Götter'. Die Geschichte kennt kein anderes Individuum, das den Namen Gottes im absoluten Sinne für sich in Anspruch nahm. Die Fabel behauptet nirgends, daß Jupiter und die übrigen Gottheiten sich selbst vergöttlicht hätten. Das wäre ihrerseits ein unerhörter Hochmut gewesen und eine Anmaßung, eine Scheußlichkeit sondergleichen. Erst die Nachwelt hat sie zu Gottheiten gestempelt. Da alle Menschen desselben Geschlechtes sind, konnte sich Alexander füglich Sohn Jupiters heißen. Indes lächelte ganz Griechenland über diesen Betrug. Sogar die Apotheose der römischen Kaiser war für die Römer nie eine ernste Sache. Mohammed und Konfuzius behaupteten einfach, die Gesandten der Gottheit zu sein. Numas Göttin Egeria war nie was anderes als die Personifizierung einer in der Einsamkeit der Wälder geschöpften Inspiration. Die

indischen Brahma-Götter sind eine psychologische Erfindung. Wie also kann ein Jude, dessen Existenz sicherer verbürgt ist als diejenige irgendeines anderen Menschen seiner Zeit, wie kann dieser Sohn eines jüdischen Zimmermannes allein sich als persönlichen Gott ausgeben, als das höchste Wesen und den Schöpfer aller Wesen? Er maßt sich alle Arten der Anbetung an; er baut den Tempel seines Kultus mit eigener Hand, und zwar nicht aus Steinen, sondern aus lebendigen Menschen."[1]

Das ist das Unerhörte. Wohl kennt die Weltgeschichte viele Menschen, die mit dem Anspruch auftraten, Gottes Gesandte und Propheten zu sein, und die auch tatsächlich ihre Verehrer und Anhänger zu Tausenden und Millionen geworben haben. „Nur von einem aber wissen wir, daß er die tiefste Demut und die Reinheit des Willens verbunden hat mit dem Anspruch, mehr zu sein als alle Propheten, die vor ihm gewesen sind: der Sohn Gottes. Nur von ihm wissen wir, daß die, die mit ihm gegessen und getrunken haben, ihn nicht nur als ihren Lehrer, Propheten und König gepriesen haben, sondern als den Fürsten des Lebens, als den Erlöser und Weltrichter, als die lebendige Kraft ihres Daseins — nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir —, und daß bald mit ihnen ein Chor von Juden und Heiden, von Weisen und Toren bekannt hat, aus der Fülle dieses einen Mannes Gnade um Gnade zu nehmen. Diese Tatsache, die am hellen Tage liegt, ist einzigartig in der Geschichte."[2] Sie bliebe ein ungelöstes und ewig unlösbares Rätsel, hätte der Heiland nicht mit unwiderleglichen Gründen sich ausgewiesen über sein gottmenschliches und gottmessianisches Wesen.

In der Tat bezeugen uns denn auch die Jünger, daß sie den gottmessianischen Selbstaussagen ihres Meisters nicht blindlings Glauben schenkten, sondern ihnen beipflichteten, gestützt auf unwiderlegliche Beweise. Der Fürstapostel beruft sich energisch darauf: „Nicht ersonnenen Sagen folgend haben wir euch kundgetan unseres Herrn Jesus Christus Macht und Gegenwart, sondern nachdem wir selbst Augenzeugen

[1] Migne, Dictionnaire apologétique I, Paris 1855, 1743.

[2] Harnack, Das Christentum und die Geschichte. 5. Aufl., Leipzig. Hinrichs 1904, 9 f.; Reden und Aufsätze II, Gießen 1906, 9 f.

geworden seiner Hoheit".[1] Was Petrus hier im Hinblick auf die Verklärung Jesu sagt, betont der Evangelist Johannes vom gesamten Leben und Lehren Christi. Er ist sich bewußt, daß hinter seinem Christusglauben und seiner Christuspredigt ein förmlicher Tatsachenbeweis steht: „Der, welcher es gesehen, bezeugt es, und sein Zeugnis ist wahrhaft. Und er weiß, daß er Wahres sagt, damit auch ihr glaubet . . . daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist und damit ihr durch diesen Glauben das Leben habet in seinem Namen.[2] Was wir gesehen haben und gehört, verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet und unsere Gemeinschaft die sei mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus.[3] Und wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns Verständnis gegeben hat, daß wir erkennen den wahrhaftigen Gott und seien in seinem wahren Sohne. Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben.[4] Wir haben gesehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit".[5]

Fragt man nach all dem, welches denn die Kriterien seien, aus denen wir die Herrlichkeit Jesu als des Messias und Gottessohnes ersehen und erweisen können, so müssen wir vor allem nochmals an den Ausgangspunkt unserer Christusapologie erinnern. Wir haben von Anfang das größte Gewicht darauf gelegt, Bewußtsein und Beweise Jesu genau auseinanderzuhalten: zuvor im ersten Bande das Bewußtsein Jesu von seiner Messianität und Gottheit festzustellen, und nun darauf gestützt im zweiten Bande die Beweise zu erörtern, durch welche er die Berechtigung und innere Wahrheit seines gottmessianischen Bewußtseins erbracht hat.

Ohne die Basis seines Bewußtseins ist es unendlich schwer, um nicht zu sagen unmöglich, die Gottmessianität unseres Herrn unanfechtbar zu begründen gegenüber der ungläubigen Kritik. Die zuständigen Beweisgründe scheinen nicht allseitig und unbedingt schlußkräftig zu sein. Sie überzeugen uns wohl mit zwingender Logik, daß Jesus nicht restlos begriffen werden kann als bloß und rein menschliches Wesen; sie drängen uns zur Überzeugung, daß

[1] 2. Petr. 1, 16.
[2] Joh. 19, 35; 20, 31.
[3] 1. Joh. 1, 3.
[4] 1. Joh. 5, 20.
[5] Joh. 1, 14.

Gott so leben und wirken konnte, wenn er Mensch ward; sie lassen uns das in Christus verborgene Gotteswesen ahnen; sie, die Geistesgröße und Heiligkeit, die Wunder und die Auferstehung des Erlösers sind so himmelragende Erscheinungen, daß wir den Herrn des Himmels überall in ihnen zu sehen, zu hören, zu vernehmen vermeinen. Allein bei alldem bleibt für den kritischen Forscher doch immer noch die Frage offen: „Könnte nicht auch ein Mensch, in der Kraft und Gnade des Allerhöchsten, zu einer solchen Geistesgröße und Heiligkeit gelangen? Haben nicht tatsächlich manche Propheten gleicherweise geweissagt und manche Thaumaturgen ähnliche Wundertaten vollbracht? Sind nicht auch andere Sterbliche durch die Allmacht Gottes dem Leben wiedergeschenkt worden?" Jedermann sieht die Berechtigung solcher Fragen ein. Die Geistesgröße und Heiligkeit Jesu werden nur insofern zum direkten Beweise seiner Gottheit, als sie eine Personifikation der Allwissenheit und Allheiligkeit Gottes genannt werden müssen, und auch die Werke Jesu, die Allmachtstaten seiner Wunder nämlich und seiner Auferstehung, tun seine Gottheit nur insofern direkt dar, als er sie aus selbsteigener Kraft vollbracht hat. Daß das letztere bei den Werken Jesu zutrifft, läßt sich feststellen; daß aber auch der persönliche Charakter Jesu absolut göttliche Eigenschaften bedingt, ist schon nicht so offenbar. Auf jeden Fall werden die Person und die Werke Jesu zum unmittelbaren Beweise seiner Gottheit immer nur für den, der sie in ihrer ganzen Fülle und Großartigkeit auf sich einwirken läßt.

Ganz anders verhält es sich mit denselben Beweisen, wenn sie das gottmenschliche und gottmessianische Bewußtsein zur Voraussetzung haben, also lediglich die Wahrheit und Berechtigung dieses Bewußtseins dartun müssen. Dazu reichen die genannten Kriterien vollends und vollkommen und mit Leichtigkeit aus. Hätte sich Jesus unberechtigterweise für den Erlöser und wahren Gottessohn ausgegeben, dann wäre er entweder ein Narr oder ein Verbrecher gewesen, und Gott im Himmel hätte sich in keinem Falle auf seine Seite stellen dürfen. Dementsprechend lassen sich alle zuständigen Beweise für die Messianität und Gottheit des Heilandes auf seine Person und auf seine Werke zurückführen. Aus diesem zweifachen Charakter der Beweise Jesu ergibt sich die Zweiteilung dieses Bandes: Person Jesu und Werke Jesu.

Wenn also aus den vorliegenden Untersuchungen der Nachweis hervorgeht, daß einerseits die Person Jesu in psychischer, intellektueller und moralischer Vollkommenheit erstrahlt, und daß anderseits die Werke Jesu offenbar das Siegel göttlicher Kraft und göttlichen Beistandes auf der Stirne tragen, dann kann an der inneren Wahrheit und Berechtigung der Selbstoffenbarung Jesu und mithin an seiner Messianität und Gottheit nicht mehr gezweifelt werden.

Erster Abschnitt.

Die Person Jesu.

Einleitendes.

Es ist unmöglich, die Persönlichkeit Jesu vollständig darzustellen. — Trotzdem ist sie bestimmt und sicher erkennbar. — Das evangelische Charakterbild Jesu kann nur nach der Wirklichkeit gezeichnet sein. — Jesus selbst und die ganze christliche Folgezeit betrachteten es als wichtigstes Kriterium für die Wahrheit des christologischen Bekenntnisses Jesu. — Geringschätzung der Persönlichkeit Jesu durch den älteren Rationalismus. — Sie wird als Kriterium von der modernen Jesus-Kritik grundsätzlich wieder anerkannt, tatsächlich jedoch verkleinert. — Jesus entweder Gottmensch oder Halbmensch, keineswegs bloßer Idealmensch. — Persönlichkeit Jesu und positive Christusapologie.

Die Persönlichkeit Jesu muß in den Vordergrund aller Beweise für seine Messianität und Gottheit gerückt werden schon deshalb, weil das Charakterbild des Heilandes für Freund und Feind am leichtesten und sichersten erkennbar ist.

Erkennbar, nicht völlig faßbar und ergründbar. Eine erschöpfende Darstellung der Persönlichkeit Jesu ist unmöglich angesichts seiner Gottheit. Das göttliche Wesen läßt sich auch nicht einmal annähernd vollkommen in geschöpfliche Gedanken und Worte fassen und durch geschöpfliche Wesen aussprechen. Selbst beim Gottheiland, in welchem es persönlich erschienen ist, schauen wir es doch nur wie im Bilde und gleichsam durch den Spiegel. Alles, was wir von seiner Gottheit sehen, ist nur ein Durchscheinen und Durchblitzen des Göttlichen durch das irdische Gewand seiner Menschheit. Entsprechend diesem unzulänglichen Maßstab und unserem beschränkten Erkenntnisvermögen nehmen wir das Unendliche der Persönlichkeit Jesu lediglich in unendlicher Verkleinerung wahr.

Nicht bloß das. Nicht bloß die Gottheit Jesu vermögen wir nur unvollkommen zu erfassen, sondern auch sein menschliches

Wesen übersteigt eben infolge seiner Vereinigung mit der Gottheit unsere Fassungskraft. Das Menschliche wird bei ihm durch das Göttliche, das Endliche durch das Unendliche, die Niedrigkeit durch die Erhabenheit so durchdrungen, veredelt und idealisiert, man möchte sagen vergöttlicht, daß die göttlichen und menschlichen Züge, die erschaffenen und unerschaffenen Linien ineinanderfließen und sich einer vollkommen entsprechenden Wiedergabe entziehen.

Diese Unzulänglichkeit endlicher Fassungskraft und menschlicher Darstellungsweise drückt nicht erst etwa auf uns, die wir beinahe zweitausend Jahre von dem wirklichen Geschehen abstehen, sondern sie lastete fühlbar bereits auf denen, welche den gottmenschlichen Lebensstrom an seiner Quelle fassen konnten. Es war des „lebendigen Wassers, das in Ewigkeit fließt", eine solche Meeresfülle, daß die Evangelisten es nur zum kleinsten Teile zu schöpfen vermochten. Nicht umsonst schreibt der größte aus ihnen am Ende seines Buches: „Es ist aber noch viel anderes, was Jesus getan hat, daß, wenn es einzeln aufgeschrieben würde, selbst, wie ich meine, die Welt nicht die Bücher zu fassen vermöchte, die man schreiben müßte".[1]

Demgemäß ist schon der äußere Aufriß des Lebens und Wirkens Jesu in den Evangelien nur fragmentarisch, episodisch, lückenhaft wiedergegeben. Ist aber selbst die Oberfläche des Bildes nur dürftig skizziert, um wieviel unvollständiger muß die Darstellung seiner unergründlichen Tiefe geraten sein, die innere Charakterzeichnung, die seelische Eigenart, die psychische, intellektuelle und moralische Vollkommenheit des Gottmenschen — die Persönlichkeit Jesu!

Nichtsdestoweniger haben die Evangelisten die Haupt- und Grundlinien der Persönlichkeit Jesu so deutlich und unverwischbar gezogen, daß wir mit Nachdruck betonen dürfen, sie seien auch heute noch für jedermann leicht und sicher wahrzunehmen.

Selbst jene Kritiker, welche die evangelische Geschichte sonst hartnäckig als gläubige Übermalung des geschichtlichen Christusbildes bezeichnen, können nicht umhin zuzugestehen, die Persönlichkeit Jesu werde von den Evangelisten treu und zutreffend geschildert. „Hier", bemerkt Karl Weidel, „haben wir Quellen aus erster Hand. Die Worte Jesu, die die drei ersten Evangelien überliefern,

[1] Joh. 21, 25.

haben zum größten Teil die Feuerprobe auch der schärfsten Kritik überstanden. Sie tragen ja auch zumeist den unverkennbaren Stempel ihrer Echtheit aufgeprägt. Und zwar darum, weil es nicht blasse, abstrakt lehrhafte Erörterungen sind, sondern unmittelbare Lebensäußerungen einer heißempfindenden Seele, die sich selbst in ihren Worten gibt".[1]

Harnack verstärkt noch die Kraft dieser Überzeugung, indem er nicht bloß das Jesusbild der vier Evangelien verteidigt,[2] sondern überdies beifügt: „Außer den vier geschriebenen Evangelien besitzen wir noch ein fünftes, ungeschriebenes, und es spricht in mancher Hinsicht deutlicher und eindrucksvoller als die vier andern — ich meine das Gesamtzeugnis der christlichen Urgemeinde. Aus ihm können wir entnehmen, was der durchschlagende Eindruck dieser Person gewesen ist und in welcher Richtung seine Jünger sein Wort und sein Selbstzeugnis verstanden haben. An diesem Tatbestande vermag keine geschichtliche Kritik etwas zu ändern; sie kann ihn nur reiner ans Licht stellen und unsere Ehrfurcht vor dem Göttlichen, das an einem Sohne Abrahams inmitten einer engen Welt und unter Schutt und Trümmern aufgestrahlt ist, steigern. Der schlichte Bibelleser soll nur fortfahren, die Evangelien so zu lesen, wie er sie bisher gelesen hat; denn auch der Kritiker vermag sie schließlich nicht anders zu lesen. Was jener für ihren eigentlichen Kern- und Treffpunkt hält, das muß auch dieser als solchen anerkennen."[3]

Die Persönlichkeit Jesu ist mithin in den „fünf" Evangelien mit genügender Schärfe und vor allem mit geschichtlicher Treue wiedergegeben. Ja, wir dürfen beifügen, es wäre den Evangelisten nicht einmal möglich gewesen, ein solches Charakterbild Jesu zu erfinden. Dasselbe übersteigt so sehr die Vorstellungen und Ideale der damaligen Welt, die Fassungskraft der Evangelisten und sogar die kühnste Einbildungskraft jedes geschöpflichen Wesens, daß es nicht erfunden, sondern lediglich nachgezeichnet, der konkreten Wirklichkeit nacherzählt werden konnte. Rousseau hat vollkommen recht, wenn er im „Emile" bemerkt: „L'inventeur en serait plus étonnant que le héros."

[1] Jesu Persönlichkeit, Halle a. S., Marhold 1908, 7 f.
[2] Das Christentum und die Geschichte 15 f.
[3] Harnack a. a. O. 16 f.

Das bliebe, richtig verstanden, selbst dann noch wahr, wenn man nach Gepflogenheit der modernen Kritik das Göttliche aus dem Charakterbilde Jesu möglichst ausmerzen und die Eigenart Jesu auf das Mindestmaß der Menschlichkeit hinunterdrücken wollte. Immer wieder müßte zugestanden werden, daß die Jünger Jesu nicht einmal die Erscheinung Jesu in seiner großartigen Menschlichkeit zu erfinden vermocht hätten. Rudolf Eucken, ein ganz moderner, nicht christusgläubiger Religionsphilosoph, spricht es rückhaltlos und bezeichnend so aus: „Das Charakteristische einer wahrhaft großen Persönlichkeit läßt sich durch alle Subjektivität der Berichte nicht verwischen, eine unvergleichliche geistige Individualität läßt sich nicht erdichten und künstlich zurechtmachen; erscheint Jesus durch allen Schleier der Überlieferung hindurch als eine solche, so dürfen, ja müssen wir der Wahrheit des Eindrucks vertrauen. Nun aber bieten ein durchaus charakteristisches und einheitliches Bild von ihm die Reden der drei ersten Evangelien mit ihren wunderbaren Gleichnissen und Parabeln; je mehr wir diese in ihrem schlichten Wortsinn verstehen und alle fremdartige Deutung fernhalten, desto individueller, größer, einzigartiger erhebt sich die Persönlichkeit und mit ihr ihre Gedankenwelt. Das zugleich sonnenklare und unergründliche Leben, das hier aufsteigt, läßt tief in die Seele des Mannes blicken und vermag ein Ganzes der Persönlichkeit jedem Herzen nahe zu rücken, so nahe, wie ein Mensch dem Menschen nur sein kann. Im innersten Zuge seines Wesens ist Jesus uns durchsichtiger und vertrauter als irgendein Held der Weltgeschichte."[1]

Ist sonach die Persönlichkeit Jesu für Freund und Feind sicher erkennbar, so wird anderseits auch von hüben und drüben zugegeben, daß sie als hochwichtiges Merkmal für die Beurteilung seines christologischen Selbstbekenntnisses und des Christentums überhaupt anzusehen ist.

Jesus selbst stellte seine Person in die Mitte der von ihm verkündeten Frohbotschaft. Das spricht so deutlich und selbstverständlich aus allen Synoptikern und vor allem aus dem Johannesevangelium heraus, daß es nicht erst noch eigens

[1] Die Lebensanschauungen der großen Denker, 6. Aufl., Leipzig, Veit 1905, 151. Vgl. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts I, 8. Aufl., München, Bruckmann 1907, 224 f. 227.

gesagt zu werden braucht. Seiner gesamten Selbsturkundung als Messias und Gott, ja, seiner ganzen Lehrverkündigung und Wirksamkeit legt der Heiland stetsfort und stillschweigend die nachdrückliche Aufforderung zugrunde: an seiner Persönlichkeit, an seinem Charakter und Lebenswandel die Wahrheit dessen, was er von sich aussagt und verkündet, nachzuprüfen. „Lernet von mir. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Der mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen." Diese und ähnliche Worte sind entschiedene Weisungen an Jünger und Schüler, seine Persönlichkeit als Beweis seiner erhabenen Selbstaussagen und seiner gottmessianischen Natur zu kontrollieren und zu würdigen.

Demgemäß nahm die Persönlichkeit Jesu auch in der Predigt und im Glaubensbewußtsein der Folgezeit dieselbe hervorragende Stelle ein. So stark auch die Wunder und insbesondere die Auferstehung Jesu im Vordergrunde des katechetischen und apologetischen Beweises für die Gottesgesandtschaft und Gottheit Jesu standen, so tief war man sich bewußt, daß alle diese Wahrheitskriterien gleichsam auf den Goldgrund der herrlichen Christuspersönlichkeit gewirkt seien. Im Leben und in der Person Christi schaute man das Christentum lebendig, konkret ausgeprägt. Alle Jahrhunderte erblickten darin den prägnanten Ausdruck dessen, was sie glaubten, hofften, liebten und anbeteten.

Erst seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ward dem anders. Die seichte rationalistische Philosophie leugnete den Zusammenhang von Religion und Geschichte. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden," dekretierte bekanntlich Lessing. „Vernunft" und „Natur" allein bestanden vor der Kurzsichtigkeit dieser Wissenschaft. Damit war nicht bloß die übernatürliche Offenbarung grundsätzlich ausgeschaltet, sondern auch jede rein natürliche Geschichte entwertet. Insbesondere kam den Rationalisten jede Wertung des Persönlichkeitsbegriffs, aller Sinn für das Persönliche, Konkrete, Lebendige abhanden. Fichte schaltete die Persönlichkeit vom göttlichen Wesen aus; Schelling entfernte sie ganz aus der Geschichte; Hegel erdrosselte rundweg jede Individualität und Schopenhauer drückte sie auf die denkbar niederste Stufe herab.

Hand in Hand damit ging bei diesen Philosophen

die Geringschätzung der Persönlichkeit Christi, und die von ihnen abhängige Jesus-Forschung eines Reimarus, Strauß, Bauer u. a. bemühte sich mehr und mehr, die abstrakte Idee vom Christentum oder gar den heidnischen Mythus an Stelle der lebendigen Christusgestalt zu setzen.[1]

Erst der Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie um die Mitte des 19. Jahrhunderts setzte diesen Anwandlungen ein Ende. Philosophie und Geschichte sahen ein, daß die Ideen allein es nicht tun, sondern erst in Verbindung mit kraftvollen Persönlichkeiten sich durchsetzen; daß ohne die Kraft und die Tat einer Persönlichkeit auch die besten Ideen totgeboren sind, daß Großes und Mächtiges sich nur verwirklicht durch das Eingreifen großer und mächtiger Persönlichkeiten; kurz, daß die Persönlichkeiten die eigentlichen Hebel der Geschichte sind.

Auch der Christologie kam diese Erkenntnis zugute. Man lernte im Lager unserer Gegner sich wieder erwärmen für die ideale Gestalt und den hoheitsvollen Charakter des Heilandes. Man erkannte und erkennt mit jedem Tag besser, daß die Fackel des Christentums sich nicht von selber entzünden konnte, so hell ihr Licht nun auch strahlt; daß die Sonne des Christentums die ganz sonnenhafte Person Christi zur notwendigen Voraussetzung hat; daß die unermeßlichen Wirkungen, welche seit bald zweitausend Jahren vom Christentum ausgegangen sind, unerklärlich bleiben, ohne den beispiellosen Eindruck, den die Persönlichkeit Jesu auf die ersten Jünger machte und stetsfort auf jeden macht, der sich ihr aufrichtigen Geistes und Herzens nähert.

Im Grunde finden sich unter den Gegnern des positiven Christentums nur mehr eine kleine Zahl von Religions- und Christusforschern, welche das nicht einsehen, so großen Lärm die wenigen auch schlagen. Diese „Fortgeschrittensten", wie sie sich gerne heißen, sind zudem in Wirklichkeit samt und sonders Dekadenten und Rückfällige. Die Ed. v. Hartmann, Jensen, Drews und ihre Nachbeter, welche die Persönlichkeit Jesu entwerten und sogar wieder mythisch erklären wollen, tragen lediglich die von Fichte, Schelling, Reimarus und Strauß abgenutzten und

[1] Vgl. Franz Xaver Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, Mainz, Kirchheim 1911, 86—106.

abgelegten Kleider aus. Drews gesteht sogar in der dritten Auflage seiner „Christusmythe", seine Wissenschaft ziehe im Grunde nur das religionsgeschichtliche Material wieder zu Ehren, welches bereits Volney und Dupuis im 18. Jahrhundert gekannt haben und ohne Erfolg ausmünzten. Die Signatur der wirklich modernen Jesus-Forschung ist: grundsätzliches Eingeständnis der Bedeutung von Jesu Persönlichkeit.

Infolge der neuesten streng kritischen Forschungsergebnisse ist nach H. St. Chamberlain „die Erscheinung des einen göttlichen Mannes in den Vordergrund gerückt worden, so daß Ungläubige sowohl wie Gläubige nicht mehr umhin können, sie als Mittelpunkt und Quelle des Christentums (dieses Wort in dem denkbar umfassendsten Sinne genommen) anzuerkennen".[1] Nach Johannes Rinck „liegt die weltgeschichtliche Bedeutung Jesu zuletzt in seiner lebendigen, leuchtenden Persönlichkeit".[2] Das „offenkundigste spezifische Sondermerkmal der christlichen Religion", im Gegensatz zu allen übrigen Religionsbekenntnissen, ist nach Wobbermin „zweifellos die Bedeutung, welche in ihr einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit, der Person Jesu Christi, beigelegt wird. Denn in der christlichen Religion wird der Person Jesu Christi eine solche Bedeutung zuerkannt, die für die Gestaltung des religiösen Verhältnisses selbst bedeutsam, ja entscheidend ist."[3] Deshalb bemerkt auch Arnold Meyer: „Es entspricht dem ganzen Geiste des von Jesu gepflanzten Christentums, wenn wir als Ausgangspunkt zur Beurteilung Jesu . . . seine sittlich-religiöse Persönlichkeit nehmen".[4] Weidel verkündet geradezu, die Frage nach der Persönlichkeit, nach dem Charakter Jesu sei ihrer „Natur und Bedeutung nach bestimmt, in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses zu treten".[5]

Die Berufung auf die Persönlichkeit Jesu als hauptsächlichstes Kriterium seiner Religion, seines Wesens und seines Selbstbewußtseins wird mithin von der modernen kritischen Theologie und

[1] Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts I, 228.

[2] Jesus als Charakter, 2. Ausg., Leipzig, Hinrichs 1910, 6.

[3] Das Wesen des Christentums, in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, München, Lehmann 1905, 351.

[4] Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? Tübingen, Mohr 1907, 51.

[5] Jesu Persönlichkeit 5.

Jesus-Forschung ebenso gut anerkannt als vom positiven Christentum. Um so auffälliger berührt es deshalb, daß die gleiche Theologie und Kritik ihre ganze Kraft und Kunst aufbietet, um das Charakterbild Jesu möglichst zu verkleinern. Über diese Tendenz vermögen alle dithyrambischen Lobpreisungen Christi, welchen wir gelegentlich in den wissenschaftlichen wie in den romanhaften und in den rein poetischen Darstellungen liberaler und radikaler Färbung begegnen, nicht hinwegzutäuschen. Das Jesusbild der einschlägigen Literatur ist seit Strauß und Renan mehr und mehr entweiht und in den Dienst aller subjektiven Ansichten genommen worden, die irgendein moderner Kopf oder eine ungezügelte Phantasie über Christus und Christentum aus sich herausspann.

Wir wollen nicht ungerecht sein. Einer, der es wissen kann und der sich selbst zu den modernen Theologen zählt,[1] Albert Schweitzer, spricht sich darüber in seiner verblüffenden Offenheit so aus: „Kai Jans' ‚Handschrift' (d. h. das Jesusbild in Frenssen's Roman ‚Hilligenlei') ist das Ende der Verkleinerung der Persönlichkeit Jesu. Weiße beließ ihm noch etwas Großes, Unerklärliches und wagte nicht, die neugierige moderne Psychologie mit ihren kleinen Maßstäben auf alles anzuwenden. In den sechziger Jahren wurde die Psychologie zuversichtlicher und Jesus kleiner; an der Jahrhundertwende ist sie am zuversichtlichsten und Jesus am kleinsten . . . so klein, daß es Frenssen wagt, sein Leben von einem, der soeben einen Roman erlebt, entwerfen und erzählen zu lassen. . . . Es wird eine Zeit kommen, wo unsere geschichtsstolze Theologie ihre rationalistische Befangenheit verlieren wird, die Befangenheit, die darin besteht, daß unsere Zeit das, was mit ihr vorgeht, den sehnsüchtigen Kampf des modernen religiösen Geistes mit dem Geiste Jesu, in die Geschichte zurückträgt und Recht und Kraft darin sucht, daß sie sich den historischen Jesus gleichgestaltet, also daß nicht der vom Geiste Jesu erfaßte und bezwungene moderne Geist, sondern der modern-historische Jesus von Nazareth an unserem Geschlechte arbeitet. Dabei werden beide klein und schwach. Jesus, weil er mit dem kleinen Maß des modernen, uneinheitlichen Menschen,

[1] Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, Mohr 1906, 398.

zuletzt mit dem des modernen schiffbrüchigen Kandidaten der Theologie (Kai Jans in Frenssen's Jesus-Roman) gemessen wird; die modernen Theologen, weil sie, statt für sich und die andern den Weg zu suchen, auf dem sie den Geist Jesu lebendig in unsere Welt bringen können, immer neue gefälschte Porträts von dem historischen Jesus entwerfen und meinen etwas erreicht zu haben, wenn sie der Menge ein ‚Ah!' entlocken, wie es dem Haufen der Großstadt entfährt, der einen Augenblick vor einem neuen Reklamelichtbild stehen bleibt. Wer als ein Bewunderer des Rechts und der Kraft des wahren Rationalismus die Unbefangenheit der modernen Theologie, welche im Grunde nur ein historisierender Epigonen-Rationalismus ist, verloren hat, freut sich der Ohnmächtigkeit und Kleinheit ihres vorgeblichen historischen Jesus, freut sich aller derer, die an diesem Bilde irre werden . . . freut sich an seiner Zerstörung mitzuarbeiten".[1]

Hiermit ist nicht bloß die Tatsache der modernen Verkleinerung des Jesusbildes festgestellt, sondern auch der Grund eingestanden, warum von Christian Hermann Weiße bis auf den jüngsten Ableger der romantischen Jesus-Literatur — statt Frenssen würde Schweitzer heute wohl Gerhart Hauptmanns Roman: „Der Narr in Christo Emanuel Quint"[2] an letzter Stelle aufführen — der Unglaube sich erschöpft in der Miniatur-Darstellung der Persönlichkeit Christi. Die liberale Forschung macht aus Christus einfach eine Personifikation moderner Kulturideen und eines modernisierten, naturalistischen Christentums.

Zu diesem Behufe mußte die Persönlichkeit Jesu alles Übernatürlichen und Göttlichen entblößt und allseitig „in Menschenmaß und Menschenpsychologie hineingezwängt" werden.[3]

Die ganze Lebensführung Jesu, sein Charakter, seine übermenschliche Eigenart, seine geistige und sittliche Vollendung wurde so zurechtgemacht, als ob sie sich aus rein menschlichen Anfängen und Anlagen herausentwickelte und niemals über rein menschliche Größe hinauswüchse. Was irgendwie im Evangelium und Leben Jesu einer solchen Betrachtungsweise zuwiderlief, wurde als nicht echt, als gläubige Übermalung ausgegeben und demgemäß ausgemerzt.

[1] Schweitzer, a. a. O. 308. 309 f.
[2] Berlin 1911.
[3] Schweitzer a. a. O. 398.

Mit größter Behutsamkeit schaltete man auch die göttlichen Lichtstrahlen, welche aus den Wundern und der Auferstehung auf den Heiland fielen, aus, indem sie rundweg und im Namen der vorurteilsfreien Kritik abgeleugnet wurden. Die Lehre Jesu und damit die inneren Beweise seiner Gottheit deutete man um im Sinne moderner Anschauungen; was übrig blieb, das Übernatürliche und Unmoderne an seiner Verkündigung, führte man auf mythische Einflüsse zurück. So war schließlich alles Gottweite und Gotthohe von Jesu Persönlichkeit getilgt, und es blieb nur mehr ein moderner Prachtmensch, vor welchem der Romanheld Kai Jans entzückt ausruft: „Es ist ein wunderbar tiefes, reines und tapferes Menschenleben. Es ist rührend vom Anfang bis zum Ende: in seinem Glauben, in seiner Güte, in seinem stolzen Siegenwollen und nicht Siegenkönnen, in seinem Irren und in seinem Untergang. Ich glaube, er geht in keinem Punkte über Menschenmaß hinaus. . . . Er war ein Mensch. So wunderbar gut und weise, hellsehend und mutig war er: er geht in keinem Gedanken übers Menschenmaß hinaus".[1]

Hat aber die Moderne diese Vermenschlichung Jesu einmal vollzogen, so kann sie auch dabei nicht mehr stillestehen. Vielmehr ist sie gezwungen, zur Entmenschlichung des Heilandes weiterzuschreiten. Der Prachtmensch Jesus von Nazareth, von welchem die Kritik so salbungsvoll spricht und schreibt, wollte nämlich mehr als Mensch sein. Er wußte und bekannte sich als Messias und Gottessohn. Wie immer auch die liberale und radikale Forschung sich abmüht, diese Bezeichnungen herabzumindern, sie vermag nicht zu leugnen, daß ein übermenschlicher und übernatürlicher Anspruch darin liegt. Da setzt nun aber die Jesus-Psychologie mit aller Wucht ein und erklärt: ein Mensch, der mehr als Mensch zu sein vorgibt, darf nicht als idealer Menschentypus betrachtet, sondern muß als anormaler Mensch bezeichnet werden. Entweder war er sich der Überspanntheit seiner Ansprüche bewußt, und dann gehört er zur Klasse der Betrüger und gemeingefährlichen Verbrecher. Oder er erhebt im Ernst und mit Überzeugung den Anspruch, Messias und Gottessohn zu sein, dann ist er jedenfalls geistig unzurechnungsfähig,

[1] Frenssen, Hilligenlei, 130. Tausend, Berlin, Grote 1908, 464 f. 585.

wenn nicht geradezu wahnsinnig. Heinrich Weinel[1] sucht dem von radikaler wie positiver Seite gestellten Dilemma im Namen der liberalen Schule zu entschlüpfen, beweist jedoch nur, daß wohl ein Ausweichen, aber kein wissenschaftlich ehrliches Entkommen denkbar ist.

Ziehen wir erst noch in Betracht, daß die liberale Kritik das Messias- und Gottessohnbekenntnis Jesu unterschätzt; daß Jesus nicht bloß irgendwelche übermenschliche Anwandlungen gehabt hat im Sinne der gegnerischen Jesus-Forschung, sondern schlechthin der gottgesandte Erlöser und wahrhaftige Gottessohn sein wollte, so steigert sich die Anklage ins Ungeheuerliche. War er nicht der Gottmessias, für den er sich ausgab, dann muß die Alternative einfach lauten: entweder der größte Betrüger und Verbrecher gegen Gott und die Menschheit, oder der größte Betrogene und Narr. Ein drittes ist nicht möglich.

Auf keinen Fall bleibt auch nur der geringste Raum für den genialen Vertreter des reinen Menschentums, als welchen die liberale Theologie ihren „historischen" Jesus darstellt. Entweder Gottmensch oder Halbmensch, auf keinen Fall bloß ein moderner Idealmensch. Das ist die Losung. Die konsequenteren Jesus-Kritiker sind davon so fest überzeugt als wir. Erst erhoben sie Bedenken gegen seine sittliche Persönlichkeit; heute richten sich ihre Hauptangriffe gegen seine seelische Gesundheit. Im Grunde laufen sie bewußt oder unbewußt gegen beide Sturm, um mit seinem gottmessianischen Selbstzeugnis aufräumen zu können.

Die positive Christusapologie hat nicht schwer, die Ohnmacht aller derartigen Versuche darzutun. Sie erbringt den unumstößlichen Beweis, daß die Persönlichkeit Jesu psychisch normal, geistig erhaben und sittlich vollkommen sei, mithin die Möglichkeit ausschließe, als habe der Heiland bei seinen gottmessianischen Selbstaussagen entweder sich oder andere betrogen.

[1] Ist das „liberale" Jesusbild widerlegt? Eine Antwort an seine „positiven" und seine radikalen Gegner, Tübingen, Mohr 1910, 73 f.

Erstes Kapitel.

Die psychische Gesundheit Jesu.

Wir müssen gestehen, daß uns die Schamröte ins Angesicht steigt, da wir im Ernste das Problem auszusprechen genötigt sind, ob Jesus geistig gesund gewesen sei oder vielleicht an einer Gehirnstörung gelitten habe. Nicht bloß der Christusgläubige erschaudert ob einer solchen Frage, die für ihn etwas Blasphemisches bedeutet; nein, auch der ungläubige Kritiker sollte im Namen der gesunden Menschenvernunft und einer taktvollen Geschichtsbetrachtung verlangen, daß die Manie, überall Psychosen zu wittern, innehalte wenigstens vor jener geheiligten und überaus erhabenen Persönlichkeit, die selbst Goethe einmal als den Mittelpunkt und die höchste Idealgestalt der geistigen und sittlichen Kultur gepriesen hat.[1]

Das Dilemma freilich: „Christus entweder Gott oder Narr", wurde im Laufe der Jahrhunderte von der christlichen Apologetik unzähligemal wiederholt. Doch galt das zweite Glied dieses Dilemmas ohne weiteres als ausgeschlossen. Niemandem wäre es früher je eingefallen, an der geistigen Gesundheit des Heilandes zu zweifeln. Heute ist dem anders geworden. Die psychisch normale Veranlagung Jesu wird im gegnerischen Lager manchfach angezweifelt oder gar hartnäckig geleugnet.

Verwunderlich ist es freilich nicht, daß man im Zeitalter der Psychologie vor einer solchen Irrung nicht mehr zurückschreckt. Wie die Psychologie, so hat auch insbesondere die Psychopathologie seit einigen Jahrzehnten eine mächtige Förderung erfahren. Letztere kommt der Philosophie, der Geschichtswissenschaft, der Rechtspflege und der Medizin gleich sehr zu statten, und die Segnungen, die von ihr auf das gesunde und vor allem auf das kranke Geschlecht ausgehen, sind zahlreich und erfreulich. Nur daß die Psychologie und ihre Schwesterwissenschaft, die sich mit den Krankheiten und mit dem gesamten Nachtleben des menschlichen Geistes beschäftigt, auch viel Modeunfug nach sich zogen. Was heute nicht alles unter „psychologischem" Deckblatt in die

[1] Gespräche mit Eckermann, in: Goethes Gespräche, herausgegeben von Biedermann VIII, Leipzig, Biedermann 1890, 148 f.

Welt geht! Bald gibt es kein Rätsel der Natur und kein Geheimnis der Übernatur mehr, das man nicht im Namen der Psychologie, oder dann sicher der Psychopathologie und Psychiatrie ergründet zu haben vorgäbe.

Zum großen Unglück wurden die genannten Disziplinen oft und mit Vorliebe ins Schlepptau des materialistischen, monistischen und rationalistischen Evolutionismus genommen. In der Geschichte, in der Jurisprudenz, in der Religionswissenschaft mußte und muß die Psychologie oft die unerhörtesten und ungebührlichsten Frondienste leisten, um die Entwicklungstheorie zu stützen. Und wenn die Psychologie sich hergegeben hat zur evolutionistischen Erklärung der ordentlichen und gewöhnlichen Erscheinungen, dann wird die Psychiatrie angerufen, damit sie alle außerordentlichen und ungewöhnlichen Erscheinungen und Betätigungen einzelner Individuen und ganzer Völker nivelliere. Die Kriminaljustiz will man umstürzen mit Hilfe der psychiatrisch-anthropologischen Schule Cesare Lombrosos, welche das Verbrechen als notwendiges Ergebnis der physiologischen Eigenart des Täters erklärt und im Verbrecher kurzweg einen anormal Belasteten und Entwickelten erblickt. Die Geschichte soll sich evolutionistisch zustutzen lassen, indem allen genialen und schöpferischen Männern die psychiatrische Diagnose gestellt und die Biographie durch die Pathographie ersetzt wird. Die Religionspsychologie endlich wird evolutionistisch gestaltet, indem alle hervorragenden Vertreter derselben und insbesondere die Träger der übernatürlichen Offenbarung unter psychiatrische Kuratel gestellt und der posthumen klinischen Behandlung der Irrenärzte zugewiesen werden. Bald ist kein Riese mehr im weiten Reiche der Wissenschaft, Kunst und Religion, den die Zwerge nicht als Monstrum definierten.

Da wird es begreiflich, daß selbst Jesus einem solchen Schicksale nicht entgehen konnte. Das um so weniger, als gerade die liberale Jesus-Forschung, wie wir gesehen haben, nach ihrer ganzen Anlage und Richtlinie ins pathologisch-psychiatrische Geleise einmündet. Die liberalen Theologen müssen mit logischer Notwendigkeit zur Ansicht gelangen, der Mensch Jesus — denn nur Mensch darf er ja für diese Schule sein — könne einzig infolge einer gewaltigen seelischen Überspanntheit so Unerhörtes von sich gedacht und ausgesagt haben. Der „geniale

Prophet von Nazareth" ein etwas abnormaler Kopf, ein religiöser Schwärmer, ein Visionär, ein Ekstatiker, ein Halbnarr. . . . Das ist die These, welche in liberalen Kreisen vielfach Kurs hat. Wir heißen sie die psychopathische Jesus-Kritik.

Die neueste radikale Richtung gibt sich damit nicht zufrieden. Sie sieht wohl ein, daß die Annahme von pathologischen Minderwertigkeiten nicht hinreiche, um das Rätsel zu lösen, vor welches die ungläubige Christus-Psychologie gestellt ist. Wer Jesu Hoheitsansprüche mittelst irgendwelcher Psychosen begreiflich machen will, wird ebenso notwendig zur konsequenten Psychiatrie hingedrängt. Er wird, der Höhe jener gottmessianischen Ansprüche gemäß, einen Tiefstand der krankhaften Veranlagung und Seelenverfassung Jesu annehmen müssen, die eben nur mit dem Worte Verrücktheit sich wiedergeben läßt. So wurde denn in letzter Zeit die Behauptung aufgestellt, Jesus habe sich aus religiösem Wahnsinn für den Messias und Gottessohn gehalten. Auf die psychopathische folgte die psychiatrische oder pathologische Jesus-Kritik.

Wir haben uns zuerst mit dieser, dann mit jener auseinanderzusetzen.[1]

I. Die psychiatrische Jesus-Kritik.

Die Vertreter der psychiatrischen Jesus-Kritik und ihre Behauptungen. — „Psychiatrische Beurteilung Jesu durch die Zeitgenossen". — Weder die Mutter, noch die Verwandten hielten Jesus für geisteskrank. — Die Pharisäer warfen ihm nicht eigentlich Verrücktheit, sondern Besessenheit vor. — Eine psychiatrische Diagnostizierung seitens der Juden würde übrigens keinen Beweis abgeben gegen die psychische Gesundheit Jesu. — Die Rede von der „erblichen Belastung und pathologischen Umgebung" Jesu. — Sie stellt die Familien- und Verwandtschaftsverhältnisse Jesu unrichtig und ungeschichtlich dar. — Die pathologische Beurteilung der Familie und Verwandtschaft Jesu beruht auf fanatischem Religionshaß. — Die körperliche Konstitution Jesu weist

[1] Von verschiedenen Zeitschriftenartikeln abgesehen, richten sich gegen diese beiden Gruppen von Kritikern die Monographien des katholischen Professors der Apologetik in Würzburg, Philipp Kneib (Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie, Mainz, Kirchheim 1908), des liberal-konservativen Protestanten Hermann Werner (Die psychische Gesundheit Jesu, Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge 1909) und des rationalistischen Psychiaters H. Schaefer (Jesus in psychiatrischer Beleuchtung, Berlin, Hofmann 1910).

nicht auf Psychosen hin. — Die „physischen Krankheiten" Jesu. — Das vorgebliche psychische Krankheitsbild Jesu: „Mangel an geschlechtlichem Empfinden — Selbstzerstörungstrieb — Haß gegen seine Familie und überhaupt Fehlen jeglichen Familiensinnes — epileptische Angst- und Tobsuchtanfälle". — Die behauptete „pathologische Gedankenwelt" Jesu. — Weder seine wissenschaftlichen Kenntnisse, noch seine religiösen Anschauungen, noch sein persönliches Bewußtsein rechtfertigen die psychiatrische Kritik. — Der wahre Grund der letztern.

Die neueste Literatur kennt drei Outsiders,[1] welche den ausführlichen Nachweis zu führen sich erdreistet haben, daß Jesus im eigentlichen Sinne geisteskrank, Paranoiker („Verrückter") gewesen sei. Sich erdreistet haben, betone ich nachdrücklich. Denn schon „an der Schwelle solcher Untersuchungen ist daran zu erinnern, daß es über die Leistungsfähigkeit auch des hervorragendsten Psychiaters hinausgeht, ein unbedingt zuverlässiges, allseitig erwogenes Urteil über den Geisteszustand einer längst abgeschiedenen Persönlichkeit abzugeben. Es fehlt ihm dazu ein Hauptmittel, die eigene Beobachtung und Untersuchung. In den allermeisten Fällen wird erst durch diese ein gesichertes Gutachten ermöglicht. Was speziell Jesu geistige Verfassung angeht, so ist deren Erforschung allein auf die psychische Seite angewiesen, und diese liegt (in den Evangelien) nicht einmal in der für den Zweck wünschenswerten Vollständigkeit vor."[2]

Was aber der gesamten Psychiatrie nicht möglich ist, hat ein dänischer Kandidat der „Theologie", Emil Rasmussen,[3] als erster zu leisten versprochen. Sein Übersetzer kündet das Mirakel mit dem reklamehaften Satze an, „daß es sich hier um die Zertrümmerung des überlieferten Christusbildes durch die historische Kritik handelt, wie sie seit den Tagen David Friedrich Strauß' kaum wieder erstrebt worden ist".[4] In Wirklichkeit hat das jungenhafte Buch Rasmussens mit der historischen Kritik auch nicht das geringste zu schaffen, und mit Strauß teilt es einzig den Wunsch

[1] So heißt Adolf Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung, Gießen, Töpelmann 1906, 9 die Vertreter der konsequenten Psychiatrie und der konsequenten Eschatologie.

[2] Werner, a. a. O. 4. Vgl. Schaefer, a. a. O. 27 f. Jordan, Jesus und die modernen Jesusbilder, Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge 1909, 46 f.

[3] Jesus. Eine vergleichende psychopathologische Studie, übertragen und herausgegeben von Arthur Rothenburg, Leipzig, Zeitler 1905.

[4] A. a. O. VII.

und das Bestreben, das überlieferte Christusbild zu zertrümmern. Wie naiv oder fanatisch einfach sich Rasmussen die Erreichung dieses Zieles vorstellt, ergibt sich aus dem Inhalt der Schrift. Mehr als die Hälfte derselben geht auf die hier sehr müßige Behauptung, alle „Männer Gottes" oder „Propheten" seien epileptische Geisteskranke gewesen. Auf Grund dessen ist dann schließlich in den letzten 30 Seiten noch vom Geisteszustand Jesu die Rede. Jesu Geisteszustand wird aus zwei Gründen als epileptische Geistesgestörtheit diagnostiziert: einmal habe Christus selbst sich für einen Propheten gehalten und müsse demnach a priori genau wie die andern ein „Prophetentypus", ein an Epilepsie oder Fallsucht leidender Mensch gewesen sein;[1] sodann offenbare er auch a posteriori epileptische Symptome — Angstgefühl und Angstanfälle,[2] „das Selbstgefühl, das mystische Gefühl der Gotteskindschaft, die Gewaltsamkeit, der Haß, die ewige Unbeständigkeit, das Mißtrauen und das vom Normalen abweichende Geschlechtsleben".[3] Das ist Alles, und Alles in einem leichten Feuilletonstil geschrieben!

Fast gleichzeitig mit Rasmussens Buch erschien im Verlage der „Spaziergänge eines Materialisten" und des „Freidenkerbreviers" eine 100 Seiten starke Broschüre vom pseudonymen Dr. de Loosten.[4] Aus Jesu Abstammung,[5] Milieu,[6] Worten und Taten[7] und Einfluß[8] will Loosten das Resultat gewonnen haben: „Jesus ist wahrscheinlich ein von Geburt her erblich belasteter Mischling gewesen, der als geborener Entarteter bereits in früher Jugend auffiel durch ein übermäßig stark ausgeprägtes Selbstbewußtsein. . . . Sein Selbstbewußtsein steigerte sich in langsamer Entwicklung bis zu einem fixierten Wahnsystem. Sein endlicher Untergang wurde durch den unvermeidlichen Zusammenstoß zwischen Wahn und Wirklichkeit herbeigeführt."[9] Auch Loostens Schrift macht durchwegs nicht den Eindruck einer ruhigen und wahrheitssuchenden Arbeit;

[1] A. a. O. 135 f. [2] A. a. O. 137 ff.
[3] A. a. O. 143 f.
[4] Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters. Eine kritische Studie für Fachleute und gebildete Laien, Bamberg, Handels-Druckerei 1905. Der wahre Name Loostens ist Dr. Georg Lomer.
[5] A. a. O. 18—22. [6] A. a. O. 22—29.
[7] A. a. O. 29—53. [8] A. a. O. 53—89.
[9] A. a. O. 90 f.

sie ist vielmehr, wie selbst H. Schaefer[1] ihr vorwirft, vom Haß gegen Christus und Christentum diktiert und vergewaltigt dementsprechend die Quellenberichte, bis sie sich in die psychiatrischen Anwandlungen des Laienexegeten zu fügen versprechen.

Das dritte in Betracht fallende Buch, diesmal aber ein sorgfältig ausgestattetes Werk von zwei starken Bänden, steht nicht mehr bloß im Zeichen des Hasses gegen alles Christliche, sondern gegen jede religiöse Idee überhaupt. Es wird jedoch voraussichtlich das standard work der psychiatrischen Jesus-Kritik bleiben, weil sein Verfasser, Dr. Binet-Sanglé,[2] ein bekannter psychiatrischer Schriftsteller und Professor an der „Ecole de Psychologie" zu Paris, das gesamte einschlägige Material und noch viel ungehöriges dazu aufs eingehendste vorlegt und seinen zwei Büchern einen bestechenden Schein von Gelehrsamkeit zu verleihen bemüht ist. Letzteres bis zu dem Grade, daß behufs wissenschaftlicher Genauigkeit (!)[3] alle hebräischen, griechischen und lateinischen Namen in der Ursprache wiedergegeben werden, z. B. Jeschou (Jesus), Miryam (Maria), Khalipai (Kleopas), Matthittiah (Matthäus), Schaoül (Saul), Jeschayahou (Isaias), Yirmeyahou (Jeremias), Jerouschalaïm (Jerusalem)! Eitel Pose! Nur bezüglich der Namen und des klinischen Demonstrationsmaterials, das die Bände Binet-Sanglés füllt, zeigt sich der skrupulöse Wissenschaftler. Die Persönlichkeit Jesu aber und die Evangelien, worauf es doch einzig ankommt, werden mit beispiellosem Leichtsinn behandelt und mit einer mehr als bloß köhlerhaften Leichtgläubigkeit zugunsten der psychiatrischen Kritik gedeutet. Binet-Sanglé selbst wird uns bald die Richtigkeit dieser sehr schweren Anklage bestätigen müssen.

Er ist übrigens wohl nur zur Hälfte verantwortlich für seine ungeheuerlichen Anschauungen; die andere Hälfte der Verantwortlichkeit dürfte auf die psychologische und psychiatrische Schule fallen, aus der er hervorgegangen und der er angehörte. Vor mehr denn einem halben Jahrhundert stellte der Begründer dieser Schule, der Irrenarzt J. Moreau, in seinem Werke „Die pathologische

[1] Jesus in psychiatrischer Beleuchtung 6 ff.

[2] La folie de Jésus, I. vol. Son hérédité, sa constitution, sa physiologie, Paris, Maloine 1908; II. vol. Ses connaissances, ses idées, son délire, ses hallucinations, 1910.

[3] Binet-Sanglé, I, Préface.

Psychologie in ihren Beziehungen zur Philosophie der Geschichte"[1] den Grundsatz auf: „Die Geisteszustände, vermöge welcher der Mensch sich von den anderen Menschen unterscheidet durch die Originalität seiner Gedanken und Auffassungen, durch den Überschwang und die Energie seiner Affekte, durch das Außerordentliche seiner Geisteskräfte, diese Zustände haben ihre Quellen in den gleichen organischen Bedingungen wie die verschiedenen psychischen Störungen, deren vollständigster Ausdruck der Irrsinn und die Idiotie sind." Geistesgröße und Genie sind Zeichen der Verrücktheit, das ist der Kern dieses Leitsatzes. Die französische „Ecole de psychologie" baute darauf weiter und zog die Konsequenzen daraus. Lélut „bewies" an Hand desselben Grundsatzes die Geisteskrankheit des Sokrates, und Jules Soury wandte das Prinzip auf Jesus Christus an. In seinem Essay „Jésus et la religion d'Israël"[2] erscheint der Stifter der christlichen Religion als „ein Verrückter und Halluzinierter". Die messianische Überspanntheit seiner Zeit sei in der Familie Josephs von Nazareth in stärkstem Grade aufgetreten. Von ihr angesteckt, sei Jesus teils durch eine gesundheitswidrige Askese, teils durch seine überraschenden Erfolge immer mehr abgewichen von der normalen Geistesverfassung, bis er schließlich ganz und gar vom Irrsinn umnachtet wurde. Wir werden sehen, daß diese Anschauungen Sourys bei seinem Landsmann und Fachgenossen Binet-Sanglé wiederkehren und von ihm zu einer weitläufigen psychiatrischen Jesus-Kritik ausgebaut wurden.

Fassen wir die „Beweise" zusammen, die er und seine weniger bedeutenden Vorgänger und Gesinnungsgenossen für die behauptete Geisteskrankheit Jesu aufführen, so erhalten wir die folgende Reihe: Jesu Beurteilung durch die Zeitgenossen; Jesu Abstammung; Jesu Milieu; Jesu körperliche Konstitution; Jesu physische Krankheiten; Jesu Lebensanschauungen; Jesu Worte und Taten; Jesu Ideenwelt.

Wie steht es damit? Was schließen die psychiatrischen Kritiker daraus und was läßt sich wissenschaftlich und wirklich daraus schließen für oder gegen die psychiatrische These?

[1] Paris 1859.
[2] 3. éd. Paris 1898.

1. „Psychiatrische Beurteilung Jesu durch seine Zeitgenossen".

Die psychiatrische Kritik leitet ihre Berechtigung gern daraus ab, daß Jesus bereits von manchen seiner Zeitgenossen für irrsinnig gehalten worden sei. „Daß dieses psychiatrische Jesus-Bild keine Erfindung ist, kann man" nach Rasmussen „klar in den Worten der Evangelien lesen. Wir hören immer wieder, wie die Menschen von Jesus meinen, er habe einen unreinen Geist, er sei besessen. Aber die vom Teufel Besessenen sind ja Kranke, die der Heilung bedürftig sind. Noch so spät wie im Johannesevangelium klingt es wie Volksstimme: ‚Er hat den Teufel und ist unsinnig.'[1] Hier könnte man jedoch einwenden, daß solche Worte auf Rechnung der Feindschaft zu setzen seien. Aber ganz dieselben Worte werden seiner Familie, seiner Mutter und seinen Brüdern in den Mund gelegt,[2] als sie ausgehen und ihn halten wollten: ‚Er ist von Sinnen'."[3]

Die psychiatrische Beurteilung Jesu seitens der Juden und sogar seitens seiner nächsten Anverwandten steht also vorgeblich außer jedem Zweifel. Vorgeblich. In der Tat liegen die Dinge ganz anders.

Die Behauptung vorerst, Jesus sei von seinen Verwandten und insbesondere von seiner Mutter als geistesgestört ausgegeben worden, stützt sich auf eine falsch gedeutete und unrichtig wiedergegebene Episode aus dem dritten Kapitel des Markusevangeliums.[4] Es verhält sich damit folgendermaßen. Jesus hatte vor kurzem seine messianische Predigt und Tätigkeit eröffnet. Wie ein Lauffeuer verbreitete sich die Kunde von seinem unerhörten Anspruch auf die Messianität und von den Wundertaten, mit welchen er diesen Anspruch begründete. Die ganze Umgegend strömte in Kapharnaum zusammen, wo er im Hause des Petrus ein- und ausging. Selbst aus Jerusalem war eine Gesandtschaft von Schriftgelehrten eingetroffen, um zu untersuchen, ob Jesus wirklich die Merkmale des erwarteten Messias auf sich vereinige. Doch welche Täuschung!

[1] Joh. 10, 20.

[2] Mark. 3, 21.

[3] Rasmussen a. a. O. 151. Ähnlich Loosten a. a. O. 61 f. Julius Baumann, Die Gemütsart Jesu, Leipzig, Kröner, 1908, 5. Binet-Sanglé l. c. I, 83 ss.

[4] Mark. 3, 20—35.

Jesus verleugnet aufs entschiedenste den weltlichen Messianismus und die gesamten messianischen Hoffnungen des offiziellen Judentums.[1] Statt als mächtiger Nationalheld das Römerjoch zu zerbrechen und die verweltlichte Messiasherrschaft aufzurichten, tritt er in Armut und Demut auf, geißelt mit Wucht die irrigen und eitlen Traumgebilde der pharisäisch-rabbinischen Messiasideen und entfaltet die Fahne eines rein geistigen Gottesreiches und Erlösungswerkes.[2]

Das war in den Augen des Volkes und der Pharisäer der offenkundigste Unsinn. Auch diejenigen, welche sich auf der Seite Jesu befanden, „die Seinigen", „die Seinerseitigen",[3] teilten eine solche Anschauung. Der plötzlich von Jesus erhobene Anspruch auf Messianität, und insbesondere die Art und Weise, wie er seine Messianität verstand, kam ihnen einfach unbegreiflich vor. Sie konnten sich die Wendung psychologisch nur dadurch erklären, daß sie an eine ebenfalls plötzlich eingetretene Katastrophe im Seelenleben Jesu dachten: „Sie suchten sich seiner zu versichern, indem sie sagten: Er ist außer sich gekommen."[4] Die anwesenden Schriftgelehrten gingen noch weiter, indem sie als offiziöse Spione die Parole ausgaben: „Beelzebub hat er und in dem obersten der bösen Geister treibt er die Teufel aus."[5]

Bald stieg durch Rede und Gegenrede die Erbitterung gegen Jesus so hoch, daß alles für ihn zu befürchten war.[6] Seine Mutter und seine Verwandten, die inzwischen von Nazareth heraufgekommen waren, suchten ihn deshalb aus dem Gedränge zu entfernen und vor der drohenden Gefahr zu retten: „Es kamen nun seine Mutter und seine Brüder (= Verwandten), und draußen stehen bleibend schickten sie zu ihm und ließen ihn rufen."[7]

Das ist alles! Keine Andeutung davon, daß Maria ihren Sohn als geistesgestört betrachtete. Es ist nicht einmal bewiesen, daß nähere oder entferntere Verwandte urteilten, er sei augenblicklich außer sich geraten. Und

[1] Vgl. Felder, Jesus Christus I, 178—214.

[2] Felder a. a. O. 215—236.

[3] Der Ausdruck οἱ παρ' αὐτοῦ bei Mark. 3, 21 bezeichnet im weitesten Sinne diejenigen, welche zum Heilande irgendwie in näherer Beziehung standen, ohne daß wir dabei notwendig an Verwandte denken müssen.

[4] Mark. 3, 21. [5] Mark. 3, 22.

[6] Mark. 3, 23—30. [7] Mark. 3, 31.

selbst die übrige Umgebung Jesu, die auf Grund der messianischen Predigt und Tätigkeit des Meisters an eine plötzlich eingetretene Psychose dachte, zeigt gerade dadurch, daß sie Jesus von jeher nur als psychisch normalen und gesunden Mann gekannt hatte.

Wohl aber erblickten weite Kreise des Volkes und zeitweilig selbst Parteigänger Jesu in ihm einen vom Teufel besessenen und berückten Menschen. Die pharisäischen Führer der Nation gaben sich alle erdenkliche Mühe, diese Beurteilung des verhaßten Nazareners mit allen Mitteln zu fördern. Nicht bloß mehr aus der bisher angezogenen Markusstelle, sondern aus allen Evangelien erhellt, daß das offizielle und vielfach auch das populäre Urteil in den Worten sich aussprach: „Er ist ein Samaritaner und hat einen bösen Geist. . . . Einen bösen Geist hat er und ist von Sinnen.“[1]

Dabei wurde das Hauptgewicht immer auf den ersten Teil der Aussage gelegt, auf die Besessenheit. Die Sinnesgestörtheit wird entweder gar nicht erwähnt oder nur als zufällige Folge und Wirkung des Besessenseins. In den meisten Fällen hält man dem Heiland lediglich entgegen, er habe einen Teufel und wirke seine Wunder mit Hilfe eben dieses Teufels. Jesus selbst findet es nicht ein einziges Mal nötig, sich gegen den Anwurf der Geistesgestörtheit zu verteidigen; einzig die Zulage, als sei er besessen, widerlegt er. Das trifft selbst dann zu, wenn man ihm vorhält, er sei besessen und von Sinnen.[2] Nicht eigentlich Verrücktheit, sondern Besessenheit wurde dem Heiland vorgeworfen. Die Besessenheit brachte es mit sich, daß man Jesus vom Teufel inspiriert und geleitet dachte; mit andern Worten, daß man überzeugt war, er sei von Sinnen, er sei seiner selbst nicht mächtig.

Es ist leicht begreiflich, und wir haben es bereits angedeutet, wie die Juden zu dieser Anschauung kamen. Daß Jesus übermenschliche Ansprüche machte, ein übermenschliches Bewußtsein äußerte und übermenschliche Werke verrichtete, lag für jedermann klar zutage. Die Volksseele und insbesondere die pharisäische Kasuistik wollte eine Erklärung für dieses Geheimnis haben. Wie kam Jesus

[1] Joh. 8, 49; 10, 20.
[2] Mark. 3, 21.

dazu! Wie war das zu deuten? Entweder mußte das Außerordentliche an seiner Person, seiner Lehre und seinen Taten von **Gott stammen oder aber vom Teufel.**

Die letztere Annahme empfahl sich zum vornherein. Wo immer etwas Abnormales, Krankhaftes oder Außerordentliches sich zeigte, vermutete die damalige Zeitströmung sofort einen dämonischen Einfluß. So beim Vorläufer Jesu. „Es kam," berichtet der Heiland selbst, „Johannes, aß nicht und trank nicht, da sagen sie: er hat einen Teufel."[1] Um wieviel mehr mußte also Jesus einen Dämon haben, der Zimmermannssohn aus Nazareth, der sich vermessentlich für den Messias hielt, für den Gründer und Vollender und Herr des Reiches Gottes, und der zu gleicher Zeit die gesamte Messias- und Reich-Gottesidee der Synagoge zerschlug und mit übermenschlicher Wucht des Wortes und der Lehre gegen die jüdische Zeittheologie und die politischen Hoffnungen der Nation auftrat! Da war es doch für jeden eingefleischten Judaisten offensichtlich, daß Jesus vom Teufel beeinflußt, besessen, getrieben und mithin außer sich war. Auch die staunenswerten Heilungen und insbesondere die Dämonenaustreibungen mußten deshalb aus eben derselben dämonischen Verückung abgeleitet werden: „Er treibt die Teufel **aus mit Beelzebub, dem obersten der Teufel!"**

So urteilten die Feinde Jesu, und so mußten selbst jene Anhänger Jesu urteilen, welche im Banne des verknöcherten Rabbinertums und des nationalpolitischen Messianismus standen und sich ferneres Besseren belehren lassen wollten. Davon aber ist keine Rede, als hätten diese Leute, ob Freunde oder Feinde, Jesus im Sinne der heutigen Psychiatrie für geistesgestört gehalten. Auf das Zeugnis der Zeitgenossen und vorab der Verwandten des Heilandes kann sich die psychiatrische Jesus-Kritik **nicht berufen.**

Konnte sie es aber auch: was wäre damit für die psychiatrische These gewonnen? Nichts, rein nichts! So wenig aus der Anklage auf Besessenheit folgt, Jesus sei besessen gewesen, ebensowenig würde aus dem Vorwurf der Geistesgestörtheit folgen, er sei wirklich geistesgestört gewesen. Die Berechtigung dieses subjektiven Werturteils mußte erst noch dargetan werden. Das

[1] Matth. 11, 18; Luk. 7, 33.

um so mehr, als das rabbinische Judentum gar keinen Begriff hatte von psychischer Erkrankung und psychiatrischer Diagnose, vielmehr jede außergewöhnliche psychische Erscheinung auf dämonischen Einfluß zurückführte und als Besessenheit erklärte. Unter solchen Umständen bliebe die vorgebliche psychiatrische Begutachtung Jesu seitens seiner Zeitgenossen gänzlich haltlos, bis und solange ihre objektive Richtigkeit nicht erwiesen ist aus der Geschichte des Heilandes, aus seiner Persönlichkeit und Tätigkeit. Wie wenig das der Fall sei, wird sich im folgenden zeigen.

2. „Pathologische Belastung und Umgebung Jesu".

Wenn sich die psychiatrische Kritik anschickt, den positiven Nachweis der Paranoia Jesu zu erbringen, macht sie vor allem auf die erbliche Belastung des Mannes von Nazareth aufmerksam. Im Bewußtsein, daß von hundert Irren 30—40 von geisteskranken Eltern und Familien abstammen, erschöpfen sich insbesondere Looften und Binet-Sanglé, um ein ähnliches auch bezüglich des Heilandes herauszubringen. Hören wir, wie das geschieht.

Schon die Stammeszugehörigkeit Jesu zur jüdischen Nation mache es wahrscheinlich. „Die Zeit, in welche er (Jesus) hineingeboren wurde, war eine Zeit der turbulentesten Gärung im jüdischen Volke. Der Traum der nationalen Befreiung unter einem Helden, einem Messias aus Davids königlichem Stamme, beherrschte alle Seelen."[1] Das spreche „für die eminente Suggestivkraft gewisser volkstümlicher Ideen, ja, da jeder Fanatismus etwas Wahnhaftes hat, für eine nahezu paranoische Gedankenrichtung im damaligen Israel."[2] „Dies gilt in noch viel weiterem Umfange für die Schwärmerei des Gedankens, welche weiteste Kreise des Volkes beherrschte! . . . Welchen Psychiater erinnert dieser Gedankengang (von der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit Israels) nicht unwillkürlich an das typische klinische Bild der melancholischen Erkrankung! Ein Teil Israels war in der Tat krank! Der Nervenschock der fremden Eroberung war zu gewaltig gewesen, um in dem ungeheueren Selbstbewußtsein der Juden nicht jahrzehntelang nachzuwirken."[3] Also schon die jüdische Stammeseigentümlichkeit

[1] Looften a. a. O. 23.
[2] A. a. O. 24 f.
[3] A. a. O. 25.

und die Zugehörigkeit zu diesem Stamme machen eine Geistesstörung bei Jesus wahrscheinlich!

Die Verwandtschaft Jesu habe denn auch wirklich zu jenem geisteskranken Teil der jüdischen Nation gehört. Die Geschichte des Täufers Johannes, der mit der Mutter Jesu verwandt war,[1] zeige das zur Genüge. „Wahrscheinlich suggestioniert durch seinen Vater, verfiel Johannes in mystischen Wahnsinn und hielt sich tatsächlich für den Vorläufer des Messias."[2] „Das (auf religiösem Wahnsinn beruhende) Schuldbewußtsein des Zeitalters hatte auch in ihm, wie in so vielen einen Kristallisationspunkt. . . . In der Tat lassen sich seine Mahnungen in die kurzen Worte zusammenfassen: ‚Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen'."[3] „Das sei eine so offenbar verrückte Welt- und Lebensanschauung, daß bereits damals ihn viele für geistesgestört hielten. . . . Sein menschenscheues Leben, seine seltsamen Gewohnheiten, die sich in der Kleidung und Nahrung ausdrückten, seine kulturelle Verwilderung sozusagen — legen diesen Gedanken noch jetzt dem kritischen Beobachter sehr nahe."[4] „Dieser Sohn bejahrter und devoter Leute, dieser Nachkomme eines halluzinierten Hysterikers (Zacharias!) war zum vornherein für die Psychopathie bestimmt."[5]

Dieselben Merkmale religiösen Wahnsinns trugen auch die Eltern Jesu an sich, wenn wir unseren Kritikern glauben wollen. „Joseph und Maria waren in Wirklichkeit beide fromm bis zu dem Grade, daß sie sogar alljährlich Pilgerfahrten nach Jerusalem machten. Nun ist aber die Frömmigkeit ein Zeichen der Entartung; man trifft sie nur bei aufgeregten, sentimentalen, hypersuggestibeln Personen, welche unfähig sind selbständig zu beobachten, zu vergleichen, zu urteilen, zu denken. Die Frömmigkeit ist den Völkern eigen, welche noch im Kindesalter stehen oder wieder in die Kindheit zurückfallen, während bei den geistig zurechnungsfähigen Völkern nur die Hefe der Zivilisation von der Frömmigkeit geschlagen (so!) wird".[6] Woher bei Maria dieser religiöse Wahnsinn komme,

[1] Luk. 1, 36.
[2] Binet-Sanglé II, 239.
[3] Looften 27.
[4] A. a. O. 28.
[5] Binet-Sanglé II, 239. Vgl. 238—248.
[6] Binet-Sanglé I, 156 s.

lasse sich nicht angeben. Bei Joseph datiere er sicherlich aus chronischem Alkoholismus, weil der Vater Jesu aus einer weinreichen, weinbauenden und weintrinkenden Gegend, Jesus selbst aber in Anbetracht seiner Konstitution jedenfalls von einem alkoholisierten Vater stamme.[1]

„In solchen Fällen, wie im vorliegenden, wirken die frommen (also religiös wahnsinnigen!) Eltern auf zweifache Weise auf ihre Nachkommenschaft ein: durch Mitteilung der eigenen Gehirnorganisation und dadurch, daß sie die Kinder, von frühestem Alter an, einer ununterbrochenen religiösen Suggestion unterwerfen".[2] Das sei nun auch bei Jesus der Fall gewesen!

Zu dem paranoischen Einfluß des elterlichen Milieus sei überdies dasjenige der „Geschwister" Jesu und der weiteren Verwandten hinzugetreten. Soviel wir nämlich sehen, neigte die Familie und Verwandtschaft Jesu überhaupt zur Frömmigkeit und mithin zum religiösen Wahnsinn, belehrt uns Binet-Sanglé.[3] „Sie unterschied sich in einen antimessianischen Clan, welcher Jesus für einen Narren hielt, und in einen messianischen Clan, der ihn für den Sohn Gottes ausgab. Zweifellos war auch der erstere nicht normal, trotz seines Skeptizismus. . . . Der letztere hingegen, der messianische Clan, bestand ganz sicher aus einer Gruppe von Verrückten. Er umfaßte, wie es scheint, nur Jesus und Jakob, wobei es dem erstgenannten gelang, den zweiten zu suggestionieren".[4] Der Beweis dafür liege in der Tatsache, daß Jakob in seinem religiösen Wahnsinn an die Messianität und Gottessohnschaft seines „Bruders" Jesus glaubte und sich für diesen Glauben sogar töten ließ.[5] „Jesus und Jakob machen ein psychopathisches Paar aus. Es handelt sich bei ihnen um einen Fall von religiösem Wahnsinn zu zweit", wobei der eine den andern in seinen Wahnvorstellungen bestärkt.[6]

Von Jakob abgesehen wurde Jesus insbesondere von seinem Verwandten und Vorläufer Johannes beeinflußt. „Dieser setzte

[1] A. a. O. 161 s. Vgl. 80—83; 161—165.
[2] A. a. O. 165.
[3] A. a. O. 98—144.
[4] A. a. O. 169.
[5] A. a. O. 106—123.
[6] A. a. O. 123.

den geheimen Mechanismus des Irrsinns Jesu in Bewegung und provozierte dessen erste Äußerungen. Bis auf Johannes verheimlichte Jesus seine verrückten Ideen. Das Beispiel des waghalsigen Asketen bewegt ihn, sie zu offenbaren und sie ins Leben überzusetzen."[1] „Man kann sogar sagen, daß Johannes und Jesus während einiger Zeit ein eigentliches psychopathisches Paar ausmachten, wie Jesus und sein Bruder Jakob. Johannes, der sich für den Vorläufer des Messias hielt, erblickte in Jesus dieses phantastische Wesen. Jesus, der sich für den Messias hielt, erblickte in Johannes den von Malachias angekündigten Vorläufer."[2] Johannes, der an religiösem Wahnsinn leidende „Johannes wurde der geistige Vater Jesu".[3]

Damit haben wir die „klinischen Beobachtungen" aufgeführt, welche die freche Behauptung rechtfertigen sollen, Jesus sei von Haus aus pathologisch degeneriert gewesen. Er sei, so rufen die psychiatrischen Kritiker triumphierend aus, unter solch erdrückender erblicher Belastung geboren worden und habe in einem derartig wahnsinnigen Milieu gelebt, daß der Irrsinn, die religiöse Paranoia, notwendig auch sein Los habe werden müssen!

In Wirklichkeit aber steht diese ganze Degenerationstheorie nach ihrer geschichtlichen wie psychologischen Seite im Banne einer geradezu unverschämten Willkür und eines fanatischen Religionshasses. Sie kommt zu ihrem Ziele nur dadurch, daß sie zuerst die Verwandtschaftsverhältnisse Jesu beliebig entstellt und dieselben sodann ebenso voraussetzungsvoll zugunsten der Pathologie beurteilt.

Die geschichtliche Darstellung der Verwandtschaftsverhältnisse Jesu ist von Anfang bis Ende unrichtig. Jesus erscheint als der Sohn Mariä und Josephs in dem Sinne, als wäre er der Ehe dieses frommen Paares entsprossen: das Evangelium lehrt im Gegenteil die übernatürliche Empfängnis Jesu und die Jungfrauengeburt Mariä.[4] Somit vertrat Joseph

[1] A. a. O. II, 237. Vgl. 248—253.

[2] A. a. O. II, 253 s.

[3] A. a. O. 255.

[4] S. Felder, Jesus Christus I, 448—450, wo S. 449, Anmerk. 2 auch auf die reichhaltige Literatur über diese Frage verwiesen wird.

lediglich gesetzliche Vaterstelle an Jesus[1], und es ist jede Blutsverwandtschaft zwischen ihm und seinem Adoptivkind ausgeschlossen. In den Evangelien wird, wie Binet-Sanglé selbst feststellt,[2] von der physischen Konstitution Josephs nichts berichtet, sondern einfach gesagt, er sei ein Zimmermann von Nazareth gewesen und habe regelmäßig an den vorgeschriebenen Pilgerfahrten nach Jerusalem teilgenommen. Dennoch flunkert einige Zeilen weiter derselbe Psychiater von einem chronischen Alkoholismus des Nährvaters Jesu und „beweist" seine absurde Aussage mit der müßigen Bemerkung, daß es im Weinlande Nazareth viele Trinker habe geben müssen, sowie mit der dreisten Petitio principii, daß Jesus jedenfalls alkoholisch belastet gewesen sei, also von einem Alkoholiker abstamme! Nach den Evangelien hatte Jesus keine leibliche Geschwister; wenn von „Brüdern" Jesu die Rede ist, ist dieser Ausdruck nach allgemein bekanntem hebräischen Sprachgebrauche gleichbedeutend mit „Vettern";[3] unsere Psychiater hingegen ignorieren diesen Sachverhalt und gebärden sich wütend darüber, daß selbst Renan, gezwungenerweise, ihn anerkannt hat;[4] sie stehen mit ihrem griechischen Lexikon dafür ein, daß im Hebräischen Bruder nur Bruder bedeuten könne, und daß demgemäß Jesus wenigstens vier leibliche Brüder gehabt habe und sicher nicht weniger als zwei Schwestern,[5] indes aus dem Neuen Testamente mit Evidenz sich ergibt, daß es sich dabei lediglich um entferntere Seitenverwandte des Heilandes handelte.[6] Jakobus der Jüngere insbesondere wird von Binet-Sanglé und Looften als Lieblingsbruder Jesu aufgeführt, indes die Evangelien bestimmt sagen, er sei ein Sohn des Alphäus.

[1] Vgl. Matth. 1, 18—25; Luk. 1, 26—34.

[2] A. a. O. I, 80.

[3] Nachweis bei Theod. Zahn, Brüder und Vettern Jesu, in Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, VI. Teil, II, Leipzig 1900. Cornely, Introductio in Libros sacros III, ed. 2., 593 sqq.; Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste V, 4me éd., 397—420; H. Lesêtre, Les frères de Jésus, im Dictionnaire de la Bible II, 2403—2405; Pölzl, Brüder Jesu, im Kirchenlexikon II, 2. Aufl., 1342—1347; P. A. Durand, L'enfance de Jésus-Christ d'après les Evangiles canoniques, Paris, Beauchesne 1908. Bei Durand 65 ss. findet sich die übrige Spezialliteratur zu dieser Frage verzeichnet.

[4] Binet-Sanglé I, 99.

[5] A. a. O. 98—102. 134.

[6] Nachweis an den eben zitierten Stellen.

(Kleophas) und der Maria, einer Verwandten der Mutter Jesu, gewesen.[1] Auch die Blutsverwandtschaft zwischen Jesus und dem Täufer Johannes wäre nach Loosten so eng gewesen, daß „die Möglichkeit eines erblichen Einflusses dieser Verwandtschaft auf Jesu Geistesbeschaffenheit nicht bestritten werden" könne.[2] Das Evangelium weiß hiervon nichts; es bezeichnet Elisabeth, die Mutter des Johannes, einfach als eine Verwandte der Mutter Jesu,[3] ohne den Grad der Verwandtschaft anzugeben oder auch nur zu sagen, ob es sich überhaupt um Blutsverwandtschaft oder lediglich um Verschwägerung handle. Später sollen Johannes und Jesus als „religiöse Narren zu Zweit" durch die Welt gewandelt sein und sich gegenseitig ihre mystischen Anschauungen suggeriert haben, so daß ersterer geradezu der geistige Vater des letzteren geworden sei; und doch hatte Jesus schon mit zwölf Jahren sein fertiges Messias- und Gottessohnbewußtsein geäußert,[4] während Johannes den Dreißigjährigen noch nicht kannte,[5] nur vorübergehend mit ihm zusammentraf und sich darauf beschränkte, auf wiederholte Aufforderung hin, ihm die Wassertaufe zu erteilen.

Die verwandtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen Jesu werden also von der psychiatrischen Kritik total entstellt zu dem Zwecke, die Hypothese von der erblichen Belastung und dem pathologischen Milieu des Heilandes zu stützen. Diese Hypothese fällt in sich zusammen, wenn wir die Verwandtschaftsverhältnisse Jesu geschichtlich ins richtige Licht setzen. Selbst unter der Voraussetzung, die Verwandten Jesu seien psychisch degeneriert gewesen, folgt daraus nichts für die erbliche Belastung des Heilandes. Nichts von Seite Josephs, weil er nicht Jesu Vater war; nichts von Seite des Jakobus und der übrigen „Brüder des Herrn", weil sie bloß entferntere Seitenverwandte waren; nichts schließlich von Seite des Täufers Johannes, weil die Familienbande wie die Lebensschicksale beider nicht so enge aneinandergekettet waren, daß sich von da aus eine Folgerung für die psychische Verfassung des Herrn ziehen ließe.

[1] Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apg. 1, 13, sowie insbesondere Joh. 19, 25 verglichen mit Matth. 27, 56 und Mark. 15, 40.

[2] Loosten 21. [3] Luk. 1, 36.

[4] S. den ersten Band dieses Werkes, S. 262—290. 328—331.

[5] Joh. 1, 31.

Allein, läßt sich denn überhaupt nur annehmen, daß die genannten Persönlichkeiten und Kreise, mit denen Jesus verwandtschaftlich oder gesellschaftlich verbunden war, pathologisch abnorm veranlagt und behaftet waren? Keineswegs. Die pathologische Beurteilung der Verwandtschaft Jesu beruht einzig und allein auf fanatischem Religionshaß. Die religionsfeindliche Psychiatrie läßt sich von der vorurteilsvollen Ansicht leiten: wer Religion hat, ist ein psychisch Degenerierter, und wer gar sich durch Frömmigkeit auszeichnet, leidet an vollendetem religiösen Wahnsinn. Einzig nach diesem Grundsatz diagnostizieren unsere Psychiater den Verwandten- und Bekanntenkreis Jesu. Daß bei diesem Forschungsgrundsatze alle zu Narren werden, liegt auf der Hand. Der jüdische Stamm, dem Jesus angehörte, wird als wahnsinnig erklärt, insofern er religiös war und insofern er auf religiöse Erlösung hoffte! Die Eltern Jesu sollen wahnsinnig gewesen sein, weil sie fromm waren und weil auch ihr Sohn Jesus einen ererbten Frömmigkeitssinn offenbarte! Die „Geschwister" Jesu und vor allen Jakobus der Jüngere müssen sich die Anklage auf Wahnsinn gefallen lassen, weil und insofern sie an die Messianität und Gottessohnschaft des Heilandes glaubten! Johannes der Täufer muß von irrsinnigen Eltern abstammen und selbst irrsinnig gewesen sein, weil er die religiösen Gesinnungen seines Volkes in hohem Maße teilte, das messianische Heil erwartete und predigte und auf den gegenwärtigen Messias hinwies. Nie und nirgends wird, von Lappalien abgesehen, ein anderer Grund angegeben für die pathologische Diagnose, die man der Familie und Umgebung Jesu stellt.

Doch: bei Johannes dem Täufer gibt es auf den ersten Blick eine Ausnahme. Hier wenigstens klammert sich die psychiatrische Kritik an den Strohhalm jenes evangelischen Berichtes, daß bereits manche Zeitgenossen den Vorläufer für besessen und geistesgestört hielten.[1]

Dagegen ist aber vorerst zu bemerken, daß Johannes denn doch nach dem fast allgemeinen Urteile seiner Volksgenossen kein geistesblöder, sondern ein geistesgewaltiger Mann war. Fast allgemein hielt man ihn für einen Propheten, ja, man war bereit, ihn sogar als den Messias anzuerkennen.[2] Sogar der Epikureer

[1] Luk. 7, 33; Matth. 11, 18.

[2] Matth. 3, 9. 14; 11, 1 ff.; Mark. 1, 4 ff.; Luk. 3, 2 ff.; Joh. 1, 15 ff.

Herodes hatte eine unbegrenzte Hochachtung vor ihm, hielt ihn für gerecht und heilig und zog ihn zu Rate,[1] solange Johannes ihn nicht ob seines blutschänderischen Verhältnisses zu Herodias anklagte.[2] Flavius Josephus gibt dem Täufer ebenfalls das Zeugnis, er sei ein trefflicher Mann gewesen, welcher die Juden zur Tugend anregte, daß sie in Gerechtigkeit gegeneinander und in Frömmigkeit gegen Gott sich einer Taufe unterziehen sollten, die nicht zur Versöhnung der Sünden, sondern als äußeres Zeichen der vorausgegangenen Reinigung der Seele und als Symbol der Vereinigung diene.[3]

Sodann berichtet uns Jesus selbst, aus welch lächerlichen Gründen manche Juden an Johannes irre wurden: „Er aß nicht und trank nicht, und sie sagen: Er hat einen Teufel."[4] Schaefer bemerkt dazu mit Renan, daß damals wie häufig noch jetzt in dortigen Gegenden Leute, die irgendeine Absonderlichkeit an sich haben, als besessen und verrückt verschrieen werden. Bei uns sei es heute noch genau so.[5] Ob die psychiatrischen Jesus-Kritiker mit einer solchen psychologischen Einschätzung einverstanden sind? Wenn ja, so unterfertigen sie damit den Bankrott ihrer eigenen Wissenschaft. Wenn nein, so geben sie zu, die pathologische Diagnose könne sich keineswegs auf das angerufene Zeugnis mancher Zeitgenossen des Johannes berufen.

Alles andere aber, was die Psychiater sonst noch für die Verrücktheit des Täufers aufbringen, beweist, wie der religiös freisinnige Irrenarzt Schaefer beifügt,[6] eher, „daß Johannes ein bedeutender Mann, denn daß er ein Geisteskranker gewesen ist". Die Tätigkeit und Predigtart des Johannes „sprechen gegen die Diagnose Geisteskrankheit.... Eine solche Einsicht, eine solche Selbstbeschränkung der eigenen Bedeutsamkeit ist bei einem Geisteskranken

[1] Mark. 6, 20.

[2] Mark. 6, 17 ff.

[3] Josephus, Antiquitates XVIII, 5, 2.

[4] Matth. 11, 18; Luk. 7, 33.

[5] H. Schaefer, Jesus in psychiatrischer Beleuchtung, Berlin, Hofmann 1910, 30. „Erfahrungsgemäß sind schon viel Menschen von ihrer Umgebung für halb oder ganz paranoisch gehalten worden, welche die geschichtliche Betrachtung als die Bahnbrecher neuer Gedanken anerkennt," schreibt R. Sommer, Diagnostik der Geisteskrankheiten, 2. Aufl., 391.

[6] A. a. O. 31.

so ungewöhnlich, so unbekannt, daß man von Ausschluß der Geisteskrankheit sprechen kann".[1]

Somit schwindet auch der letzte Rest des Scheinbeweises für die erbliche Belastung und das pathologische Milieu Jesu. Untersuchen wir nun, wie es mit der Behauptung stehe, Jesus sei selbst psychiatrisch veranlagt gewesen.

3. „Pathologische Veranlagung Jesu."

Bei diesem Punkte angelangt, heißt es wirklich: „Difficile satyram non scribere". Und zwar liegt die beißende Satyre in den gegnerischen Aufstellungen selbst, nicht erst in der Widerlegung. Zumeist bedarf es der letzteren überhaupt nicht, um die Lächerlichkeit der ersteren aufzudecken.

Die körperliche Veranlagung Jesu soll mehrfache Anzeichen einer psychischen Zerrüttung aufweisen. Schon seine äußere Erscheinung, Grazie und Gestalt seien unter psychiatrischem Gesichtswinkel zu deuten.

Jesus müsse von ausnehmender Anmut und Schönheit gewesen sein. „Es ist schwer anzunehmen," belehrt uns Binet-Sanglé, „daß ein häßlicher Mann eine solche Begeisterung auslösen konnte, besonders seitens der Frauen . . . Es muß ein gewisser Zauber von seiner Person ausgegangen sein."[2] Anders ließe sich gar nicht erklären, warum Simon Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes ihm auf eine bloße Einladung hin nachfolgten; warum große Volksmassen ihn begleiteten; warum Maria Magdalena ihm treu blieb bis zum Kreuze.[3] Das Evangelium berichte denn auch ausdrücklich, „Jesus habe zugenommen an Weisheit, an Größe und an Grazie vor Gott und den Menschen".[4] Das lasse nun aber auf seinen Irrsinn schließen; denn: „Es gibt Narren, die sich durch Schönheit auszeichnen; folglich ist man zur Annahme berechtigt, Jesus habe zu ihnen gezählt"!![5]

Männliche Schönheit und Anmut sei überdies nie mit stark entwickelten Muskeln und Knochen zu vereinigen.[6] War Jesus

[1] Schaefer a. a. O.
[2] Binet-Sanglé I, 180.
[3] A. a. O. [4] A. a. O.
[5] A. a. O.
[6] A. a. O. I, 181.

also anmutig, „so war er nicht sehr kräftig".[1] Das beweise aber neuerdings seine Zugehörigkeit zur Klasse der geistig Degenerierten: „Der geistig Degenerierte ist zumeist auch ein physisch Degenerierter. Seine Konstitution ist mittelmäßig oder schlecht; er scheint jünger, als es sein Alter mit sich bringt; er hat ein kindisches, weibisches oder jungenhaftes Aussehen. Kind, Jüngling oder Weib dem Geiste nach, ist er es ebenso bezüglich des Körpers. Die Grazie Jesu war demnach nicht bloß diejenige der syrischen Juden aus der Umgebung von Nazareth, sondern, wie es scheint, auch diejenige der Zwergmännchen"[2] — der Narren!

Seine Körpergröße und sein Körpergewicht verstärken noch diesen Eindruck, meint Binet-Sanglé. „Sicher reichte die Gestalt Jesu nicht über das normale Maß hinaus."[3] Das ergebe sich mit Sicherheit aus der Zachäusepisode. „Hätte Jesus um Kopfeslänge über die Menge hinausgeragt, so hätte ihn Zachäus, trotzdem dieser klein war von Statur, leicht sehen können, ohne auf den Feigenbaum steigen zu müssen. Wahrscheinlich wurde Jesus von der Menge sogar überragt. . . . Denn bei seinem Einzug in Jerusalem ritt er auf einem Esel, was ganz unmöglich gewesen wäre, wenn er lange Beine und ein bedeutendes Körpergewicht gehabt hätte. Er kann sich von seinen Gefährten schon deshalb nicht bedeutend unterschieden haben, weil Judas ihm bei der Gefangennahme einen Kuß geben mußte, um ihn den Polizeimännern des Tempels kenntlich zu machen. Freilich mag es kindisch, lächerlich, unschicklich vorkommen, auf solche Einzelheiten einzugehen. Allein diese kleinen Züge, einmal zusammengefaßt, . . . fügen sich genau zu einem Typus, welcher den Irrenärzten nicht unbekannt ist, zu dem heutzutage klassischen Typus des geistig Degenerierten, des mystischen Narren."[4]

Das ist die pathologische Untersuchung der äußeren Erscheinung Jesu. Von allen anderen Albernheiten und Lächerlichkeiten dieses Beweisganges abgesehen, läuft er klipp und klar auf die Behauptung hinaus: weil Jesus voll männlicher Schönheit und Anmut, sowie von normaler Kraft, von normalem Wuchs und normaler Gestalt war, muß er ein Geisteskranker gewesen sein! Und wenn

[1] A. a. O. [2] A. a. O. 186.
[3] A. a. O. I, 187. [4] A. a. O. 187—188.

er häßlich, abstoßend, athletisch gebaut und in seinem ganzen Äußern ein Übermensch gewesen wäre, würde er dann nicht erst recht ein Narr gescholten werden? Also auf jeden Fall darf er den Händen der Psychiatrie nicht entgehen! Schade nur, daß diese zünftigen Kritiker nicht ihr eigenes Bild beigeben!

Dann schreitet die Psychiatrie weiter zur „klinischen" Feststellung, daß die körperliche Konstitution Jesu krankhaft gewesen sei, und daß sein körperliches Krankheitsbild wiederum auf seine psychische Verwahrlosung und völlige Paranoia schließen lasse. Krankhaft sei sein Verdauungsapparat gewesen. „Er trank Wein, der für die geistig Entarteten Gift ist und, selbst in kleinen Dosen genossen, Anfälle von Delirium hervorruft."[1] „Jesus hatte im allgemeinen auch guten Appetit. . . . Von Zeit zu Zeit jedoch verlegte er sich aufs Fasten. . . . Das Fasten ist aber den Halbnarren und den mystisch Wahnsinnigen um so leichter und angenehmer, als sie oft an Appetitlosigkeit leiden. Der Appetitlosigkeit muß man, wie es scheint, das vierzigtägige Fasten Jesu in der Wüste zuschreiben. . . . Diese Appetitlosigkeit war übrigens nur eine Begleiterscheinung der geistigen Krisis, welche er damals in der Wüste durchmachte und welche sich in Halluzinationen (Versuchung!) nach außen kundgab."[2] Das alles erwecke den bestimmten Eindruck, als sei er geisteskrank gewesen.[3] Verstärkt werde dieser Eindruck bei der Erwägung, daß die Idee des Fastens an sich und speziell bei Jesus auf religiösen Gründen und mithin auf pathologischer Verirrung beruhe und daß die Geschichte und Irrenkunde tatsächlich manche Narren kenne, die als große Faster sich hervorgetan haben.[4]

Immer und immer wieder dieselbe Rabulisterei! Sofern Jesus Wein trinkt, gehört er zu den psychisch Entarteten, und sofern er fastet, bekundet er sich als wahnsinnigen Mystiker! Und beides deshalb, weil es unter den Trinkenden und Essenden wie unter den Abstinenten und Fastenden auch Narren gibt! Für unsere psychiatrischen Kritiker genügt das, um die Krankheit des Verdauungsapparates Jesu und seinen pathologischen Einfluß zu behaupten.

[1] Binet-Sanglé I, 190.
[2] A. a. O. 189. 190. 193.
[3] A. a. O. 194. [4] A. a. O. I, 191—196.

Dieselbe leichtsinnige Behauptung wiederholen sie bezüglich des Blutgefäßapparates Jesu. Der Blutschweiß (Hämatidrosis) Jesu im Ölgarten biete die absolute Gewähr, daß er ein halluzinierter Mystiker gewesen. Zugestanden wird allerdings, was jeder Anfänger in der Medizin weiß, daß nämlich der Blutschweiß bei völlig gesunden Menschen und infolge rein natürlicher Ursachen vorkommen kann. „Die Hämatidrose", schreibt Binet-Sanglé,[1] „bricht inmitten einer vollkommenen Gesundheit aus. Sie entsteht zumeist aus einer starken Aufregung, aus Zorn, heftigem Kummer und insbesondere aus Schrecken." Zugegeben wird ebenfalls, daß gerade bei Jesus der Blutschweiß aus diesen natürlichen Ursachen, bezw. aus seiner Todesangst hervorgegangen sei.[2]

Allein bei ihm sei die Hämatidrose doch während des Gebetes ausgebrochen und von einer Engelserscheinung begleitet gewesen. Das genüge „vollständig, um versichern zu dürfen, daß der Gründer der christlichen Religion ein Neuropath, ein Psychopath, ein geistig Entarteter gewesen" sei.[3] Er stehe da nicht allein, sondern finde sich in Gesellschaft vieler Verrückten und mystisch Degenerierten, wie die heilige Theresia, der heilige Franz von Assisi u. a., bei denen der religiöse Wahnsinn ebenfalls zum Blutschwitzen geführt habe.[4]

Das heißt doch wahrhaftig wenig gesunden Menschenverstand beim Leser voraussetzen. Zuerst wird zugegeben, daß die Hämatidrose vielfach bei kerngesunden Menschen eintrete infolge von Angst, Kummer und Schrecken, und daß das zweifellos gerade bei Jesus der Fall gewesen sei. Dann erinnert sich die Psychiatrie plötzlich, daß der Vorgang in Gethsemani von religiösen Momenten begleitet gewesen sei, und weil nach ihrer tapferen Voreingenommenheit alles Religiöse Torheit ist und alle religiös Gesinnten Narren sind, orakelt sie jetzt im Handumdrehen: auch der Blutschweiß Jesu müsse auf Halluzination und Hysterie beruhen und beweise mithin die geistige Zerrüttung des Heilandes!

Nachdem das Kunststück bezüglich des Verdauungs- und Gefäßapparates gewagt ist, hindert nichts mehr, auch den Atmungs-

[1] A. a. O. I, 204. [2] A. a. O. 204.
[3] A. a. O. I, 212—216.
[4] A. a. O. I, 201 s.

apparat Jesu der pathologischen Kritik gefügig zu machen. Sie diagnostiziert: Jesus habe an einer schweren Krankheit der Atmungsorgane gelitten, und diese physische Krankheit lasse bei ihm auf Geisteskrankheit schließen. Man höre und staune, wie Binet-Sanglé das fertigbringt.

Bedenklich für den Zustand seiner Atmungsorgane sei es schon, daß sich Jesus bei Sichar, „ermüdet von der Reise",[1] am Brunnen Jakobs niedersetzte.[2] Entscheidend jedoch für seine große Lungenschwäche sei die Tatsache, daß Jesus sein Kreuz nur mit Mühe und schließlich gar nicht mehr zu tragen vermochte. Freilich sei er durch die vorausgegangenen Ereignisse zu Tode ermüdet gewesen[3]: die Aufregungen, die Seelenqualen, die Hämatidrose, die Geißelung und Dornenkrönung würden genügt haben, auch den stärksten Mann zu entkräften und dem Tode nahezubringen. Dennoch „könne man sich nur schwer vorstellen, warum ein 33jähriger, wäre er gesund, kräftig und mutig gewesen, nicht sein Kreuz zu tragen oder doch zu schleppen vermochte so gut als die beiden Missetäter, welche gleichzeitig mit ihm hingerichtet wurden".[4] Das berechtige zu dem Schlusse, „es habe Jesus an Kraft, Gesundheit oder Mut gefehlt".[5]

Der schnelle Tod am Kreuze führe zur genaueren Diagnose seiner Krankheit. Bereits nach sechs Stunden gab Jesus den Geist auf, und aus seiner geöffneten Seite floß Blut und Wasser. Da liege die Vermutung nicht ferne, er habe an einer Brustfellentzündung gelitten und sei an ihr gestorben.[6] Und zwar müsse es jedenfalls eine tuberkulöse Brustfellentzündung gewesen sein: denn letztere sei überaus häufig; sie trete bei Männern noch häufiger auf als bei Frauen; sie befalle besonders gerne die Männer im Alter von 20—40 Jahren und raffe sie mit Vorliebe im Monat April dahin. Somit könne kein Zweifel bestehen, daß der 33jährige Jesus, der „am sechsten April" gestorben sei, wirkich an tuberkulöser Pleuresie gekrankt habe.[7]

Nun aber stehe weiter fest, daß unter diesen Kranken sich sehr oft auch Irre finden, und zwar auch religiös Wahnsinnige. Jesus

[1] Joh. 4, 6.
[2] Binet-Sanglé I, 217.
[3] A. a. O. I 218—220.
[4] A. a. O., I 220.
[5] A. a. O. I, 221.
[6] A. a. O. I, 240—246.
[7] A. a. O. 246. 261.

sei also ein Irrer gewesen, weil er an Tuberkulose gelitten habe, und umgekehrt müsse er an Tuberkulose gelitten haben, weil er ein Irrer gewesen sei. Sein Krankheitszustand sei zu definieren als religiöser und tuberkulöser Wahnsinn![1]

Das ist es, was der Pariser Professor der Psychologie auf vollen hundert Buchseiten über die physische Krankheit Jesu und über den pathologischen Einfluß dieser behaupteten Krankheit flunkert. Nichts ist geeigneter, die allseitig gesunde und normale körperliche Veranlagung des Heilandes zu erweisen, als diese Analyse der psychiatrischen Kritik.

Nicht glücklicher ist sie mit ihren Behauptungen über die unmittelbar seelischen Anlagen und Neigungen Jesu. Sie konstruiert hierbei folgendes psychische Krankheitsbild des Heilandes: Mangel an geschlechtlichem Empfinden; Selbstzerstörungstrieb; Haß gegen seine Familie und Fehlen jeglichen Familiensinnes; epileptische Angst- und Tobsuchtsanfälle. All diese Merkmale psychischer Entartung, welche einzeln oder in ihrer Gesamtheit bei Irren manchmal vorkommen, wollen unsere Pathographen bei Jesus entdeckt haben.

An erster Stelle nennen Dr. de Looſten,[2] Rasmussen[3] und Binet-Sanglé[4] den Mangel an geschlechtlichem Empfinden bei Jesus „als psychisches Degenerationszeichen par excellence".[5] „Ob Jesus irgendwie erotisch veranlagt war," schreibt Looſten, „ist mehr als zweifelhaft. Es fehlt darüber auch die leiseſte positive Andeutung. Eher kann man, im Gegenteil, annehmen, daß er sexuell refraktär war."[6] Warum denn auch? Aus drei Gründen.

Erstens eben deshalb, weil die Evangelien auch nicht die geringste Vermutung zulassen, daß Jesus erotisch veranlagt gewesen sei oder irgendwelchen Geschlechtsverkehr gekannt habe.[7] „Das ganze Verhalten Jesu gegenüber den Frauen war überhaupt kein geschlechtlich-männliches. Er war schüchtern in ihrer Nähe und behandelte sie als Schwestern, wie auch sie ihn als Bruder betrachteten, dem man ohne Furcht folgen und sich nähern kann."[8] Das

[1] A. a. O. I, 246—261.
[2] Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters 58—59.
[3] Jesus 150.
[4] A. a. O. I, 267 ss.
[5] Looſten 59. [6] A. a. O. 58.
[7] Binet-Sanglé I, 267.
[8] Binet-Sanglé I, 269.

spricht aber doch einfach für die erhabene Reinheit und Keuschheit des Heilandes, weit entfernt eine geschlechtliche Entartung zu beweisen! Daß seine Gegner, vom Standpunkte ihrer Sittlichkeits- und Keuschheitsideen aus, das nicht fassen können, begreifen wir allerdings. Aber ein Zeichen psychischer Entartung und religiösen Wahnsinns dürfen sie in der Keuschheit und Reinheit Jesu doch sicher nicht erblicken. Sie selbst geben ja zu, was jeder Irrenarzt bestätigen wird, daß umgekehrt „bei vielen Geisteskranken das Verlangen nach sexuellem Verkehr mächtig, häufig und unbezwingbar ist".[1]

Als zweiter Grund für die geschlechtliche Entartung Jesu wird die Tatsache namhaft gemacht,[2] daß Jesus den außerehelichen Verkehr strengstens verpönt und sogar die Begierde nach dem fremden Weibe verbietet: „Wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe. . . . Jeder, welcher eine Frau ansieht, um ihrer zu begehren, hat bereits ehegebrochen an ihr in seinem Herzen."[3] Mit den Vertretern der freien Liebe können wir da natürlich nicht rechten. Sie mögen sich am Worte des Heilandes, das eben eine sittliche Weltordnung voraussetzt, stoßen. Aber eine pathologische Verirrung können darin nur moderne sexuelle Auslebe- und Übermenschen ersehen.

Dasselbe ist zu bemerken, wenn man schließlich drittens die Anschauungen Jesu über den ehelichen Verkehr und sein Verhältnis zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit beanstandet.[4] Jesus stellt die letztere über den erstern schon für dieses Leben, indem er diejenigen preist, die um des Himmelreiches willen freiwillig auf die Ehe und die ehelichen Genüsse verzichten.[5] Bezüglich des jenseitigen Lebens nach der Auferstehung kennt er nur den ehe- und geschlechtslosen Zustand: „Denn in der Auferstehung werden sie weder heiraten, noch verheiratet werden, sondern wie Engel im Himmel werden sie sein."[6] Wer an Auferstehung und jenseitige Vergeltung glaubt, findet das selbstverständlich, es sei denn, das mohammedanische „Paradies" passe besser zu seiner Theologie. Wer wie unsere

[1] Binet-Sanglé I, 273.
[2] A. a. O. 267. 285.
[3] Matth. 5, 28. 32.
[4] Loosten 58 f. Rasmussen 150. Binet-Sanglé I, 268.
[5] Matth. 19, 20.
[6] Matth. 22, 30. Mark. 12, 25.

Psychopathen an kein Jenseits glaubt, lasse diese Dinge, für die ihm jedes Verständnis fehlt, bleiben, ansonst müßte er nicht bloß Jesus, sondern die Hälfte der Menschheit, die hier wie Jesus denkt, als psychisch entartet hinstellen.

Was aber den irdisch ehelosen Zustand und die freiwillige Enthaltung von geschlechtlichen Genüssen angeht, bemerkt Hermann Werner mit Recht: „Eine solche sittliche Eunuchie ist so wenig krankhaft, daß sie nur bei höchster Selbstbeherrschung möglich ist, wie sie dem Kranken abgeht, dessen Hand die Zügel über seinen Geist entfallen sind. Sie ist nur denkbar bei höchster sittlich-religiöser Idealität, wo der Geist über die Natur, die Pflicht über die Sinne triumphiert."[1] Ebendeshalb schreibt sie Jesus auch niemanden vor, sondern spricht einfach: „Wer es fassen kann, der fasse es."[2] Davon jedoch, daß er das geregelte Geschlechtsleben herabwürdige oder gar, wie Rasmussen andeutet, „das erotische Verhältnis nur hündische Brunst" genannt habe,[3] ist im ganzen Evangelium auch nicht eine Spur vorhanden.

An den Vorwurf bezüglich des geschlechtlichen Empfindens schließt sich derjenige des Selbstzerstörungstriebes an. Während der Selbsterhaltungstrieb jedem gesunden Organismus von Natur eigen ist, habe Jesus die krankhafte Idee gehabt und verbreitet, der Mensch solle sich selbst entmannen, sich die Hände abschneiden und die Augen ausreißen, eine pathologische Idee, die sich wirklich bei manchen Irren findet.[4]

Die Pathographie schließt das aus folgenden drei Herrenworten. Selbstentmannung: „Es gibt Eunuchen, welche vom Mutterleibe an so geboren werden, und gibt Eunuchen, welche von Menschen verschnitten sind, und Eunuchen, welche sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, der fasse es."[5] Abhauen der Hände: „Wenn deine rechte Hand dich ärgert, haue sie ab und wirf sie von dir; denn es frommt dir, daß ein einziges deiner Glieder verloren sei und nicht dein ganzer Leib in die Gehenna geworfen werde."[6] Ausreißen der Augen: „Wenn

[1] Die psychische Gesundheit Jesu 20.
[2] Matth. 19, 12.
[3] Rasmussen 150.
[4] Loosten 59 und insbesondere Binet-Sanglé I, 284—287.
[5] Matth. 19, 12. [6] Matth. 5, 30.

aber dein rechtes Auge dich ärgert, reiße selbes aus und wirf es von dir; denn es frommt dir, daß eines deiner Glieder verloren sei und nicht dein ganzer Leib in die Gehenna geworfen werde."[1]

Nun allerdings liegt in diesen Texten die Manie der Selbstverstümmelung, sofern sie buchstäblich und leiblich aufzufassen sind; sie ist aber absolut ausgeschlossen, wenn die Texte bildlich und geistig ausgelegt werden müssen. Daß das bei den zwei zuletzt aufgeführten Herrenworten der Fall ist, sieht doch jedermann ein. Was immer zur Sünde Anlaß wird (ärgert), zumal zu Sünden wider das sechste Gebot, von denen im Kontext die Rede ist,[2] muß entfernt werden, und wäre es auch so lieb wie das rechte Auge, oder so notwendig wie die rechte Hand. Das ist der Sinn der Stelle. Von einem leiblichen Händeabhauen und Augenausstechen kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil dadurch die Sünde und das Ärgernis in keiner Weise entfernt oder auch nur im geringsten paralysiert würden.

Bei dem an erster Stelle genannten Texte ist die Selbstentmannung ebensowenig leiblich zu verstehen. Neben den Eunuchen von Geburt und durch Menschengewalt spricht Jesus von solchen, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen. Was sollte die leibliche Impotenz mit dem Himmelreiche zu tun haben? Was sollte sie dem Entmannten oder seinen Mitmenschen für den Himmel dienen können? Offenbar nichts. Die freiwillige Verzichtleistung auf die Ehe hingegen, wie sie Jesus selbst, wie sie Paulus und Johannes, wie sie nach ihrem Beispiele Millionen anderer geübt haben, ist für die ungehinderte Arbeit im Weinberge des Herrn und für die Ausbreitung des Reiches Gottes von allergrößter Wichtigkeit. Von ihr sagt Paulus in strengem Anschluß an das Wort seines Meisters und mit ausdrücklicher Berufung auf dasselbe:[3] „Ich wünsche aber, Brüder, ihr möchtet ohne Sorgen sein. Der Unvermählte sorgt, was des Herrn ist, wie er Gott gefallen möge; wer aber vermählt ist, sorgt, was der Welt ist, wie er gefallen möge der Frau, und ist geteilt. Und das ehelose Weib und die Jungfrau sinnet, was des Herrn ist, damit sie heilig sei an Leib und Geist. Die Vermählte aber sinnet, was der Welt ist, wie sie dem Manne gefalle.

[1] Matth. 5, 29.
[2] Matth. 5, 27—32.
[3] 1. Kor. 7, 39 f.

Dieses aber sage ich zu eurem Frommen; nicht um einen Fallstrick über euch zu werfen, sondern um euch die Möglichkeit zu gewähren, unaufgehalten zum Herrn zu beten."[1] Genau so Jesus: nicht die leibliche Selbstentmannung, sondern die freiwillige sittliche Selbstenthaltung und Selbstbeschränkung um des Himmelreiches willen preist er höher als die geschlechtliche Verbindung. Von pathologischer Selbstverstümmelung nirgends eine Spur.

Nicht anders verhält es sich mit dem vorgeblichen Haß gegen seine Familie und dem mangelnden Familiensinn überhaupt. „Das Verhältnis zu seiner Familie ist das, daß er sie und sie ihn haßt. Jedenfalls stellt er die Forderung auf, daß man die Familie hassen soll," behauptet Rasmussen.[2] Dr. de Looſten wiederholt diese Anklage und rechtfertigt sie mit Berufung auf jene Evangelienstellen, in denen Jesus von seinen Nachfolgern und Mitarbeitern im Gottesreiche verlangt, daß sie den Jüngerberuf über alle Bande des Blutes setzen: „Ein jeglicher unter euch, der nicht allem, was er besitzt, entsagt, kann mein Jünger nicht sein. . . . So jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern, noch dazu auch sein eigen Leben, der kann mein Jünger nicht sein."[3]

Als ihn eines Tages ein Jünger bat: „Herr, erlaube mir, daß ich hingehe und zuvor meinen Vater begrabe," gab Jesus zur Antwort: „Folge du mir und lasse die Toten ihre Toten begraben!"[4] Als ein anderer sprach: „Herr, ich werde dir nachfolgen; aber erlaube mir zuvor, dem, was zu Hause ist, Lebewohl zu sagen", da erwiderte Jesus: „Wer die Hand an den Pflug legt und sieht zurück, ist nicht tüchtig für das Reich Gottes."[5] Aus diesen Äußerungen geht nach unseren Pathographen hervor, daß Jesus „selber nicht mehr natürlich-menschlich empfand",[6] sondern die Familie hassen lehrte.

„Dafür legt", nach Looſten,[7] „auch sein individuelles Verhalten gegenüber der eigenen Familie beredtes Zeugnis ab".[8] Er

[1] 1. Kor. 7, 32—35.
[2] A. a. O. 147.
[3] Luk. 14, 26. 33.
[4] Matth. 8, 22; Luk. 9, 60.
[5] Luk. 9, 61—62.
[6] Looſten 51.
[7] A. a. O.
[8] A. a. O.

„lebte mit seiner eigenen Familie sein Lebenlang in Feindschaft oder wenigstens Gleichgültigkeit. Ja, er begegnet der eigenen Mutter mit Nichtachtung, als sie ihn aus dem großen Kreise seiner Zuhörer heraus zu sprechen begehrt:[1] ‚Es sprach einer zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder sind draußen und wollen mit dir reden! Er antwortete aber und sprach zu dem, der es ihm ansagte: Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Und er reckte die Hand aus über seine Jünger und sprach: Siehe da, das ist meine Mutter und meine Brüder! Denn wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter.' Ein andermal pries ihn ein Weib und rief: ‚Selig der Leib, der dich getragen hat, und die Brüste, die dich gesäugt!' Er aber gab zur Antwort: ‚Ja, selig sind, die das Wort Gottes hören und bewahren.'[2] Auch der kleine Vorfall auf der Hochzeit zu Kana ist sehr bezeichnend,[3] wo er seine Mutter ziemlich unmotiviert mit den Worten anfuhr: Weib, was habe ich mit dir zu schaffen!"[4] Das die Behauptung und Beweisführung der Jesus-Psychiatrie.

Sie mißversteht und mißhandelt vorerst die angezogenen Worte Jesu über die Stellung zu Eltern, Familie und Verwandtschaft. Nie und nirgends hat Jesus von den Jüngern verlangt, daß sie im eigentlichen, buchstäblichen Sinne dieselben hassen. Seine diesbezüglichen Anforderungen enthalten nur das Gebot der raschen, entschiedenen und endgültigen Jüngernachfolge, wo nötig auch unter sofortiger und schroffer Lösung aller irdischen und sinnlichen Bande. Zuerst und über alles der Meister und sein Reich! Das ist seine Forderung, keineswegs aber Haß gegen Eltern und Verwandte. Er dachte über die sittlichen Pflichten den Familienangehörigen gegenüber sogar viel strenger als die Pharisäer und prägt insbesondere das Gottesgebot, die Eltern zu ehren und zu unterstützen, mit großem Ernste ein.[5]

So kann denn Jesus am allerwenigsten seine eigene Familie gehaßt oder auch nur gleichgültig behandelt haben. Nichts im ganzen Evangelium rechtfertigt eine solche Annahme. Insonderheit

[1] Matth. 12, 47—50; Mark. 3, 31—35; Luk. 8, 19—21.
[2] Luk. 11, 27 f.
[3] Joh. 2, 3 f.
[4] Loosten a. a. O. 51.
[5] Mark. 7, 10—13.

kann aus keinem seiner Worte herausgelesen werden, daß er „seiner eigenen Mutter mit Nichtachtung begegnete und sie anfuhr". Nicht einmal unsere Übersetzungen lassen eine derartige Deutung der Worte Jesu an seine Mutter zu, und im Urtext verschwindet vollends die Härte des Ausdrucks „Weib", mit welchem er Maria anredet. Umgekehrt berichtet das Evangelium — was vom Gegner sorgfältig verschwiegen wird — von dem kindlichen Gehorsam Jesu gegen seine Eltern und von seiner zärtlichen Fürsorge für die Mutter im Augenblick seines Todes.

Wenn trotzdem wahr bleibt, daß der Heiland die Familienrücksichten stark in den Hintergrund drängt, so wird das leicht verständlich in Anbetracht des Berufes Jesu und seiner Jünger. Jesus hatte eben keine bloß persönliche und eng familiäre Aufgabe, sondern einen Weltberuf — den messianischen Beruf, die gesamte Menschheit zu Gott zu führen. Von solcher Warte aus mußte er die messianische Aufgabe über die persönlichen Rücksichten, die geistige Verwandtschaft über die leibliche, die übernatürlichen Interessen über die natürlichen, den weltgeschichtlichen Zweck seines Lebens über die engen Beziehungen des Familienverkehrs setzen. Seine Familie war und ist die zu erlösende und erlöste Menschheit. Es muß als eine geradezu unübertreffliche Fassung dieses Gedankens bezeichnet werden, wenn er die Prachtworte spricht: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Ein jeder, der den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter." Sogar ein Strauß redet hier „von dem unvergeßlichen Ausspruch Jesu, in welchem er seine geistigen Verwandten über seine leiblichen setzte".

Ähnliches mußte er aber auch von seinen Jüngern verlangen. Sie nahmen unmittelbaren Anteil an seiner messianischen Aufgabe und Wirksamkeit. Sie sollten die Träger der Erlösung und die Pioniere des Evangeliums sein. Sie machten sich anheischig, dem Herrn der Welt zu folgen, ihr Leben der Ausbreitung seines Reiches zu widmen und ein heroisches Maß von Tatkraft und Opfermut zu entfalten. Dazu eigneten sich nur Männer, welche die Hand an den Pflug legten, ohne rückwärts zu schauen, welche die Toten ihre Toten begraben ließen und bereit waren, alle Hindernisse des Blutes und der Verwandtschaft zu überwinden und sogar das eigene Leben in die Schanze zu schlagen. Der Prüfstein hierfür lag eben

26,179

in den Worten Jesu: „Ein jeglicher unter euch, der nicht allem entsagt, was er besitzt, der kann mein Jünger nicht sein. So jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern und dazu noch sein eigenes Leben, der kann mein Jünger nicht sein."

So wird die Stellung Jesu zu Familie und Verwandtschaft begreiflich. Nur Unverstand gegenüber seinen Worten und seinem Berufe kann darin mangelnden Familiensinn finden.

Würde jedoch letzterer selbst darin liegen, so würden die Pathologen dennoch mit Unrecht sich darauf berufen zum Nachweis der Geisteskrankheit Jesu. Dr. Schaefer, also ein nicht christusgläubiger Fachmann, bemerkt sehr richtig: „Mangelnden Familiensinn sehen wir Psychiater allerdings als Degenerationszeichen an, aber dann meinen wir damit etwas ganz anderes. Wenn ein Vater, ein Sohn verschwendet, Schande auf die Familie häuft, ohne das Empfinden der Rücksichtnahme, des Mitleids zu haben, wenn eine Mutter philanthropisiert mit Vergeudung der Gelder, Vernachlässigung der Kinder, der Pflege des Mannes, dann sprechen wir mit Recht von mangelndem Familiensinn als etwas Degenerativem. Von solchen Dingen ist bei Jesus wie bei anderen großen Männern nicht die Rede."[1]

Mit dem Vorwurf von Haß gegen Familie und Verwandte verbindet sich die Beschuldigung, Jesus habe überhaupt an pathologischer Epilepsie gelitten, die sich in Angst- und Tobsuchtsanfällen äußerte. Ernst zu nehmen ist freilich diese abstruse Bezichtigung nicht. Denn der einzige, der sie erhebt, nämlich der dänische „Theologiekandidat" Rasmussen, zeigt dabei, daß er in Sachen blutwenig versteht und von blindem Christushaß geleitet ist. „Um auch Jesus unter die Epileptiker zu rechnen, konstruiert Rasmussen einen Prophetentypus epileptischer Art. Hiermit wird er erst nicht auf die Zustimmung der Psychiater rechnen können," bemerkt Schaefer.[2] Die ungläubige Psychiatrie selbst lehnt also des entschiedensten den unsinnigen Versuch unseres Dänen ab, die Männer Gottes Jeremias, Ezechiel, Paulus, kurz alle Propheten

[1] Schaefer, Jesus in psychiatrischer Beleuchtung 75.
[2] A. a. O. 17.

und Gottesmänner als Epileptiker eigener Art zu diagnostizieren und daraus einen eigenen epileptisch-pathologischen Typus, den „Prophetentypus", abzuleiten.[1] Am widerlichsten und lächerlichsten wird aber das Unterfangen dort, wo schließlich Jesus von Nazareth in den genannten Typus soll eingefügt werden.[2]

Rasmussen geht dabei von der epileptischen Psychose aus, wie sie durch die Psychiater beschrieben wird. Dieselbe besteht in vorübergehenden Bewußtseinsstörungen, verbunden mit epileptischen Anfällen. Das sicherste Symptom vorhandener Epilepsie ist der eigentliche Krampfanfall (grand mal), bei dem der Kranke bewußtlos zur Erde fällt, zähneknirschend, mit Schaum vor dem Munde, rot aufgeschwollenem Munde und gestrammten Muskeln daliegt, bezw. manchmal blindlings dreinschlägt (Tobsucht). Es gibt aber auch sogenannte „epileptische Äquivalente" oder petit mal-Anfälle, welche mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf das Vorhandensein von epileptischer Psychose hinweisen, z. B. Bewußtseinstrübungen, Angstgefühl, Verwirrtheit, Sinnestäuschungen, Dämmerzustände mit fehlender Erinnerung.

Rasmussen legt nun einen Finger auf diese Merkmale der epileptischen Psychose, wie sie in den psychiatrischen Lehrbüchern stehen, und zeigt mit der andern Hand in den Evangelien nach, um ähnliche Symptome im Leben Jesu zu entdecken. Die Ausbeute ist erbärmlich klein. Rasmussen findet zwei im ganzen. Doch tröstet er sich damit, es könnten vielleicht mehrere andere von den Evangelisten vergessen oder verschwiegen worden sein. Denn „nur der Umstand, daß Jesus vor einem der historischen Augenblicke seines Lebens, der notwendig erzählt werden mußte, einen Angstanfall hat, rettete uns eine solche Schilderung. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß der sog. Seelenkampf in Gethsemane ein solcher Angstanfall ist. Kein gesunder Mensch hat etwas Ähnliches gekannt, selbst nicht in Todesgefahr. Er fällt zur Erde, liegt in Todesangst (Agonia) und macht sich Luft in heißen Gebeten, gerade wie die Kranken. Die Evangelisten konnten einen Anfall von epileptischem petit mal nicht anders schildern. . . . Man kann auch nicht beweisen, daß unsere Berichte über Jesus andere Formen der epileptischen Äquivalente ausschließen. Man

[1] Rasmussen, Jesus 50—134.

[2] Rasmussen 135 ff.

muß im Gegenteil sagen, daß schwerlich eine treffendere Beschreibung eines Tobsuchtsanfalls (grand mal) geliefert werden könnte als die Evangelienschilderung der Tempelaustreibung. . . . Sie steht in völliger Übereinstimmung mit all den gegen die Pharisäer, die Schriftgelehrten und das Volk der Juden gerichteten, ähnlichen Ausfällen, wie sie in Jesu letzten Reden zusammengestellt sind. . . . Hier (im Tempel) ist es nicht genug, daß er Tische und Stühle umwirft, sondern er macht sogar eine Geißel aus Stricken und peitscht Menschen und Vieh hinaus, während er Sprüche des Alten Testaments über das Volk ausschreit. . . . Man sollte meinen, daß es für tiefere christliche Naturen befreiend wirken müßte, diese Szene als Ausdruck einer Krankheit Jesu zu erblicken". So Rasmussen.[1]

Also zwei epileptische Anfälle: ein Angstanfall Jesu in Gethsemani und gar ein Tobsuchtsanfall bei der Tempelreinigung! Weiter ließe sich der pathographische Unsinn kaum führen, als Rasmussen es hier tut.

Die Todesangstszene ein epileptischer Angstanfall! Er wäre das doch nur dann, wenn die Angst Jesu unmotiviert gewesen wäre. Nun war sie aber im höchsten Grade begründet: das bevorstehende Leiden mit all den leiblichen und seelischen Qualen, die der Heiland mit intensivster Klarheit und Lebendigkeit voraussah und mit der ganzen Zartheit seiner Natur auskostete, machen die Todesangst jedem leicht begreiflich. Sie ist nur ein Beweis dafür, wie natürlich menschlich Jesus fühlte und litt. Dagegen ist die kecke Behauptung Rasmussens, kein gesunder Mensch habe etwas Ähnliches gekannt, selbst nicht in Todesgefahr, ebenso unbeweisbar als unnatürlich.

Genau so ist die Tempelszene psychologisch völlig klar und enthält keinen ungesunden Kern. Die pharisäische Gerechtigkeitsheuchelei und dabei die gräßlichste Entheiligung des Heiligen und Heiligsten einerseits, das Messias- und Gottessohnbewußtsein Jesu und sein Eifer für die Ehre seines Vaters und des Hauses seines Vaters anderseits machen uns das Vorgehen des Heilandes bei der Tempelreinigung und im Kampfe mit den Judaisten vollständig begreiflich. Daß er in heiligem Zorn aufloderte, spricht nur für die Echtheit

[1] A. a. O. 138—141.

und Geradheit und Furchtlosigkeit seines Eifers. Ein pathologisches Moment vermag nur ein kritischer Draufgänger darin zu finden. Selbst der gewiß unverdächtige Psychiater Schaefer erklärt: „Ganz und gar willkürlich ist es, aus dem Seelenkampf in Gethsemane einen epileptischen Anfall zu machen und die Tempelaustreibung für einen epileptischen Tobsuchtsanfall zu erklären."[1]

Von einer pathologischen Veranlagung kann also bei Jesus nicht die Rede sein. Es erübrigt, daß wir noch seine Geistestätigkeit, seine Gedankenwelt prüfen.

4. „Pathologische Gedankenwelt Jesu."

Es ist klar, daß die Jesus-Psychiatrie hier an demjenigen Punkte anlangt, auf welchen es vor allem ankommt. Je nachdem ihre Anschauungen über die pathologischen Geistesfunktionen des Heilandes sich als wahr oder falsch erweisen, wird auch die ganze psychiatrische These überhaupt stehen oder fallen. Sie fällt aber, nein, sie stürzt hier jämmerlich zusammen, sobald sie es unternimmt, die Ideen Jesu über die Wissenschaft, über die Religion und über seine eigene Person pathologisch zu deuten.

Binet-Sanglé legt großes Gewicht darauf, daß die wissenschaftlichen Kenntnisse Jesu gleich Null gewesen seien. Schon 10 Jahrhunderte vor Jesus, führt der Pariser Professor der Psychologie aus, hatten die arischen, bezw. indischen Philosophen gelehrt, daß „die Materie ewig, die Welt nur ein gigantischer Mechanismus und das Ende des Menschen das Nichts sei; daß es töricht sei, nach den ersten Ursachen zu forschen und daß wir nur die Phänomene studieren sollen. . . . Jesus ignorierte all das. Seine wissenschaftlichen Anschauungen beschränkten sich auf einige Irrtümer".[2] Keine richtige Astronomie, keine Botanik, keine Physiologie, ungenügende Psychologie, Pathologie und Therapeutik bei ihm![3] „Einige Kenntnis der Viehzucht, insbesondere der Schafzucht; einige Kenntnis vom Landbau und hauptsächlich vom Korn- und Weinbau; Kenntnis der Sitten und Gebräuche des jüdischen Landmanns, wie sie etwa ein Zimmermannssohn haben kann, der nie die väterliche Hütte verlassen hat, es sei denn um die Äcker zu

[1] Schaefer a. a. O. 18.
[2] Binet-Sanglé II, 5. 9.
[3] A. a. O. II, 10—15.

durchstreifen — das ist das ganze Wissen des Messias von Nazareth".[1]

Köstlich, fürwahr! Als ob sich aus der mangelhaften wissenschaftlichen Kenntnis Jesu auch nur das geringste feststellen ließe für seine psychische Geistesverfassung! In Anwendung solcher Grundsätze wären schließlich nur mehr die Gelehrten vernünftige Leute! Und wenn Jesus als solcher erschienen wäre; wenn er inmitten seiner unwissenschaftlichen Zeit- und Volksgenossen sich als botanischen, zoologischen, physiologischen, pathologischen, astronomischen Zünftler geoffenbart hätte, würden unsere Psychiater nicht wiederum und zwar mit mehr Recht und mit viel größerer Entrüstung ihn als abnormalen Menschen taxieren? Doch diese Frage ist einfach gegenstandslos, weil Jesus Christus, wie jeder Leser der Evangelien wohl weiß, keine wissenschaftliche Offenbarung und Förderung des Menschengeschlechtes beabsichtigte, sondern lediglich eine religiöse.

Wie steht es denn mit seinen religiösen Anschauungen? Wir werden an anderer Stelle eine Gesamtdarstellung derselben geben müssen. Hier fragt es sich lediglich, ob ein pathologischer Einschlag in der religiösen Gedankenwelt Jesu zu entdecken sei. Baumann, Rasmussen und Looften, insbesondere aber wieder Binet-Sanglé halten es für erwiesen, angesichts der unleugbaren Tatsache, daß Jesus ein religiös tief veranlagter Mann war. „Wissenschaftliche Unwissenheit einerseits, religiöse Erudition anderseits, das ist die ideologische Signatur Jesu. Diese Signatur ist aber regelmäßig vorhanden bei der Frömmigkeit und dem mystischen Wahnsinn."[2] Jesu Verehrung und Hochschätzung der Heiligen Schrift sei ein weiteres Zeichen seiner Geistesgestörtheit: „Unter der Suggestion des frommen Joseph und der devoten Maria hatte er die Bibel wieder und wieder gelesen. Selbst einbildungsreich und mystisch veranlagt, liebte er dieses Buch voll Anekdoten, Abenteuern und scheinbar übernatürlichen Tatsachen."[3] Schließlich werden selbst die religiösen Grundanschauungen Jesu als verrückte Ideen erklärt, die Ideen von Gott, von den Engeln und Teufeln, vom Fegfeuer, von der Auferstehung, dem letzten Gericht, dem Himmel und der Hölle.[4]

[1] A. a. O. II, 20.
[2] A. a. O. II, 29.
[3] A. a. O. 26 f.
[4] A. a. O. II, 51—170.

Da hört nun freilich jede Auseinandersetzung auf. Wenn nicht bloß der Glaube an die übernatürliche Offenbarung, sondern selbst jeder religiöse Gedanke überhaupt als Wahnsinn ausgegeben werden und die religiöse Verrücktheit der Frömmigkeit gleichgesetzt wird, dann freilich litt Jesus ebenso an Geisteskrankheit wie fast die gesamte Menschheit. Frei von Wahnsinn wären dann einzig die Fanatiker des Unglaubens, die denn doch einen verschwindenden Teil unseres Geschlechtes ausmachen. Gegen diesen Unverstand der atheistischen Psychiatrie ist nicht aufzukommen.

Indem die Jesus-Psychiatrie ihre antireligiösen Grundsätze auch auf die Beurteilung des persönlichen Bewußtseins Jesu anwendet, erklimmt sie den Gipfelpunkt der pathographischen Willkür, von dem aus sie mit absoluter Zuversicht dem Heiland endgültig die Diagnose stellt: „Religiöser Größenwahnsinn!" Aber wie denn das? Sehr einfach. Jesus habe ein übermenschliches Selbstbewußtsein gehabt, sich geradezu für den Messias und Gottessohn gehalten; das sei aber doch offenbarer religiöser Größenwahnsinn — so urteilen die Gegner.

Looften z. B. stellt die Sache so dar: „Höchste Begabung", „einen scharfen und frühreifen Verstand, ein auffallend entwickeltes Selbstbewußtsein" habe Jesus bereits als Kind im Tempel geäußert.[1] „Gefangen von himmelstürmenden Sondergedanken . . . wuchs sein Selbstbewußtsein, durch Widerspruch nicht gehemmt (!), allmählich ins ungemessene. Seine Überzeugung, etwas Besseres, Höheres zu sein als die kleinbürgerliche ihn umgebende Welt, festigte sich langsam und wurde zum integrierenden Bestandteil seines Ichs. So, Schritt für Schritt fortschreitend, gelangte er am Ende dazu, alte Verheißungen der Schrift . . . zu seiner Person in Beziehung zu setzen. Es ist dies ein durchaus pathologischer Vorgang, welcher psychiatrisch als: Wahnbildung bezeichnet werden muß."[2]

„Der Aufenthalt in der Wüste war für ihn eine körperlich-geistige Krisis, aus welcher er mit dem endgültigen Entschluß hervorging, eine noch nie dagewesene Rolle in der damaligen Welt zu spielen."[3] „Was er predigte — und er predigte in erster Linie sich selbst, seine eigene Person —, das wollte er unbesehen und bedingungslos geglaubt haben. Sprach er in wundersam poetischen

[1] Jesus Christus 32, 34.
[2] A. a. O. 34 f. [3] A. a. O. 40.

Gleichnissen vom Himmelreich, so meinte er damit nichts anderes als sein eigenes noch zu gründendes Reich. . . . Er ließ seinen Anhängern nur die Wahl, entweder an ihn als an den Messias, den übermenschlichen, gottgleichen Gesandten Gottes zu glauben, um in seine Gefolgschaft eintreten zu dürfen, — oder skeptisch zu bleiben. . . . Sie mußten das Pathologische in Kauf nehmen."[1] „Groß und größer wurde das Selbstgefühl Jesu mit seinen zunehmenden Erfolgen. . . . Zugleich wurden die Forderungen, welche er beim Werben neuer Anhänger an diese stellte, immer exorbitanter."[2]

Aus dem Bewußtsein, Messias, Gottessohn, Gott selbst zu sein, kam er nicht mehr hinaus. „Der Gedanke der göttlichen Königsherrschaft über Israel hypnotisierte ihn ganz, hielt sein ganzes Denken in Bann. . . . Sein Selbstbewußtsein steigerte sich, in langsamer Entwicklung bis zu einem fixierten Wahnsystem. . . . Das physiologische geniale und das pathologische Moment in seinem Wesen beeinflußten sich gegenseitig sehr stark und verquickten sich miteinander."[3] Genau so wie Loosten denkt Binet-Sanglé[4] über die Entwicklung und den Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu.

Wir notieren vorübergehend dieses Zugeständnis bezüglich des messianischen und göttlichen Inhaltes des persönlichen Bewußtseins Jesu. Die behauptete Entwicklung vom nichtmessianischen und nichtgöttlichen zum gottmessianischen Selbstbewußtsein stellen wir in Abrede. Eingehende Untersuchungen über den Ursprung desselben führten zu dem unzweifelhaften Ergebnis, daß Jesus sich von jeher für den Gottesgesandten und Gottessohn hielt, und daß bei ihm keine Entwicklung nach dieser Seite angenommen werden darf.[5] Damit fällt ohne weiteres auch der psychiatrisch-dramatische Nachweis für den allmählichen Übergang vom psychisch gesunden Menschenbewußtsein Jesu zum geisteskranken Gottmessiasbewußtsein.

Allein auf diesen Scheinbeweis kommt es der Psychiatrie eigentlich gar nicht an. Sie hält ihn für ganz und gar unnötig.

[1] A. a. O. 46 f. [2] A. a. O. 49.
[3] A. a. O. 52. 90.
[4] La folie de Jésus II, 171—327.
[5] Felder, Jesus Christus I, 237—290. 318 ff.

Die bloße Tatsache, daß der Heiland Messias und Gottessohn sein wollte, genügt ihr, um aus ihm einen Geisteskranken zu machen: Weil Jesus Messias und Gottessohn sein wollte, muß er als Paranoiker erklärt werden, das ist die These.

Looften spricht sie mit großer Deutlichkeit aus in den eben zitierten Ausschnitten seines Buches. Binet-Sanglé faßt sein Urteil über das „Delirium Jesu" ebenso bestimmt dahin zusammen: „Jesus hält sich für den von den Propheten verheißenen Messias und bildet sich ein, er werde, wenn nicht auf Erden, so doch im Himmel König sein. Er ist der Sohn Jahwes, herabgestiegen auf den Wolken. Jahwe verläßt ihn nicht und hat keine Geheimnisse für ihn; er teilt ihm dieselben mündlich mit und verkündet sie durch seinen Mund. . . . Jahwe liebt ihn als Vater. Was Jahwe besitzt, ist gleicherweise auch sein Besitz. . . . Sein Delirium steigert sich bis zu der Anschauung: ‚Jahwe und ich sind eins'. Mit dieser Anschauung macht der jüdische Paranoiker einen Schritt ins Reich des Absurden. . . . Dieser Entartete litt also an religiöser Verrücktheit, an Theomegalomanie, an Gottheitswahn."[1] Auch Rasmussen bemerkt, „daß wir es überall mit einer Prophetennatur zu tun haben, wo wir einem Menschen begegnen, der in vollem Ernst sich für einen höheren, göttlichen Abgesandten hält und sein Leben lang darauf anlegt. Ebenso wie der Mensch, der an zwangsmäßigen Querulantenideen leidet, ein Querulant ist, und wie der Mensch, der von zwangsmäßigen Größenwahnideen verfolgt wird, an Größenwahn leidet, so ist auch derjenige, der sich als Messias proklamiert, eine Prophetengestalt, eine Messiasnatur, d. h. ein Kranker."[2]

Das ist nun in der Tat der einzige Grund, warum man „den Gottmenschen in die große Reihe „der Narren" einzureihen sucht.[3] Jesus Christus will Messias, Gottesgesandter und wahrer Gottessohn sein; er ist mithin ein Verrückter — das ist im Grunde die ganze Jesus-Psychiatrie. Alles andere, was sie etwa sonst noch vorbringt, ist eitel Phrase.

Nun ist es aber ein durchaus unwissenschaftliches Verfahren, den Heiland kurzerhand deshalb in die Familie der Narren

[1] La folie de Jésus II, 326 s. 509.

[2] Jesus 135.

[3] Binet-Sanglé II, 510.

einzureihen, weil er Gottmessias sein will. Sein hohes Bewußtsein dürfte nur dann als Wahnbewußtsein diagnostiziert werden, wenn er erstens den Beweis dafür, daß er Messias und Gottessohn sei, nicht erbracht hätte, und wenn zugleich zweitens seine ganze geistige Tätigkeit die Diagnose auf Geisteskrankheit rechtfertigen würde.

Das erstere versteht sich doch wohl von selbst. Ein außerordentlich hohes Bewußtsein ist an sich noch lange nicht Größenwahn, noch ein Beweis von Größenwahnsinn. Oder darf man etwa ohne weiteres jedweden Menschen als an Größenwahnsinn leidend bezeichnen, welcher und weil er ein König oder Feldherr oder großer Gelehrter und Künstler zu sein vorgibt? Doch wohl nicht. Das geht nur dann an, wenn er den Beweis schuldig bleibt, daß er wirklich ein König, Feldherr oder wissenschaftlicher oder künstlerischer Genius ist, bezw. wenn seine wirkliche Stellung und Person mit seinem Bewußtsein in Widerspruch steht. So dürfte auch Jesus Christus nur dann als Irrer ausgegeben werden, wenn er die Wahrheit und Richtigkeit seines gottmenschlichen Bewußtseins nicht rechtfertigen würde. Daß er sie aber gerechtfertigt hat, um das handelt es sich ja eben. Eben stehen wir im Begriffe, die Beweise Jesu für seine Messianität und Gottheit zu erbringen.

Allein, wenn er diese Beweise auch nicht positiv erbracht hätte oder wenn sie wenigstens vom Gegner nicht als stichhaltig anerkannt werden könnten, so dürfte der Psychologe und Pathologe nur dann das Bewußtsein Jesu als Wahnbewußtsein bezeichnen, wenn die geistige Tätigkeit des Heilandes einer solchen Diagnostizierung nicht widersprechen würde. Es ist nicht zulässig, das geistige Bewußtsein von der geistigen Tätigkeit zu scheiden, das eine vom anderen zu trennen oder gar beide in Gegensatz zu drängen. Ein an Wahnbewußtsein krankender Mensch kann nicht gleichzeitig eine allseitig gesunde und geradezu geniale Tätigkeit entfalten, wie umgekehrt ein geistig genial tätiger Mensch nicht zu gleicher Zeit an Wahnsinn kranken kann.

Das ist nun aber der große Fehler der Jesus-Psychiatrie, daß sie das Bewußtsein Jesu beurteilt und verurteilt ohne Berücksichtigung seiner Lehre und Geistestätigkeit oder sogar im eingestandenen Gegensatz zu derselben.

„Der Psychiater", bemerkt der rationalistische Irrenarzt Schaefer, „muß den ganzen Menschen beurteilen, bei jeder Begutachtung. Er darf nicht nur den reinen Kern einer unsterblichen Lehre bei Jesus mithineinbeziehen, sondern er muß das in allererster Linie tun. Sie ist das Produkt seiner geistigen Tätigkeit. Die unsterbliche Lehre ist das Sichere, was wir von Jesus haben. Jesus kann sich nicht mehr verteidigen, es sei denn eben nur mit dem einen Argument, mit seiner Lehre. Nach diesem Argument ist er der größte Mensch, der größte Genius gewesen, den die Geschichte der Menschheit kennt, der größte aller Zeiten, den zu übertreffen eine Unmöglichkeit ist. Sein Baum wächst mit jedem Tage, er ist der Herr der Erde. Wenn sich Gott durch große Menschen der Menschheit offenbart, dann ist Jesus die größte Offenbarung gewesen. . . . Daß Jesus kein Geisteskranker sein konnte, ist schon durch seine Lehre bewiesen. Ich glaube, da verlangt niemand noch Worte von mir."[1]

Nicht einmal Looften kann die „unsterbliche Lehre" Jesu, seine „vorzügliche Intelligenz", seine „stets ins Schwarze treffende Dialektik" leugnen. So sucht er denn die psychiatrische Hypothese dadurch zu retten, daß er Jesus gesund und krank zugleich sein läßt, indem er spricht: „Das physiologische geniale und das pathologische Moment in seinem Wesen beeinflußten sich gegenseitig sehr stark und verquickten sich miteinander."[2] Das ist nun erst recht „psychiatrisch" ein Widerspruch. „Ein Genie kann wohl geistig erkranken, so gut wie körperlich, alle Geisteskrankheiten sind ja auch körperliche Krankheiten; daß aber ein Geisteskranker mit der Äußerung seines Wahnsystems unmittelbar auch genial sein kann, ist ausgeschlossen. Der Genius verlangt, solange er sich als solcher produziert, eine intakte Intelligenz. . . . In der unsinnigen Größenidee liegt an sich schon ein hoher Grad von Urteilsschwäche. Unsere Christusse, Götter, die wir in den Irrenanstalten finden, sind Blödsinnige wie die Kaiser, die Großherzöge, die Fürsten. Die Krankheit, die den intelligentesten Menschen in den tiefsten Blödsinn versenken kann, schafft auch den Obergott. Diese psychiatrischen Erwägungen

[1] Schaefer a. a. O. 126 f.
[2] Looften a. a. O. 52.

müssen allein dazu führen, sich zu sagen, daß die gewaltigste geschichtliche Persönlichkeit nicht an unsinnigen Größenideen gelitten hat."[1]

Was bleibt nach alldem der Jesus-Psychiatrie noch übrig? Nichts anderes als, im Gegensatze zu jeder Psychologie und Pathologie wie zur Lehre und zum Leben Jesu, den Heiland als Irren zu erklären einfach deshalb, weil man zum voraus, grundsätzlich und ohne Prüfung nicht bloß sein Messias- und Gottessohnbewußtsein ablehnt, sondern auch jede Offenbarung Gottes, ja die Gottesidee selbst ins Reich der Verrücktheiten verweist.

II. Die psychopathische Jesus-Kritik.

„Psychopathische Minderwertigkeiten" und moderne Jesus-Kritik. — Die Ekstasentheorie. — Begriff der Ekstase. — Von vielen Kritikern mißverstanden. — Halluzinationen oder Sinnestäuschungen Jesu nach dem gegnerischen Kritizismus. — Sind nirgends im Leben Jesu nachweisbar. — Widersprechen der psychischen Verfassung Jesu. — Werden nur auf Grund einer voreingenommenen philosophischen Weltanschauung und Christologie behauptet. — Schwärmerei Jesu nach dem früheren Rationalismus und der heutigen radikalen und liberalen protestantischen Schule. — Diese muß den Heiland notwendig als Schwärmer erklären. — Der Grund dafür liegt einzig in der Leugnung des übermenschlichen Bewußtseins Jesu. — Das evangelische und selbst das kritizistische Jesusbild widerspricht der Diagnostizierung als Schwärmer. — Sogar die Vorkämpfer der ekstatischen Kritik müssen zugeben, daß Jesus vom Standpunkt der Schwärmerei aus unverständlich und unbegreiflich bleibt. — Endergebnis der Untersuchung über die psychische Gesundheit Jesu; die ungläubige Kritik mit sich selbst und mit der Geschichte im Gegensatz; Jesus Messias und wahrer Gottessohn.

Neben den eigentlich pathologischen oder psychiatrischen Zügen nimmt die Jesus-Psychiatrie beim Heilande auch andere Geistessymptome an, die auf der Grenze zwischen psychischer Krankheit und Gesundheit liegen und zum wenigsten etwas psychisch Anormales, „psychopathische Minderwertigkeit" bedeuten. Auf dieses Gebiet folgen den radikalen Psychiatern nun zumeist auch die liberalen Kritiker. Auch sie vermögen, bei aller Leugnung des Gottesbewußtseins Jesu, doch nicht zu bestreiten, daß sein Bewußtsein und seine Geistestätigkeit unbedingt alles bloß Menschliche weit

[1] Schaefer a. a. O. 129—131.

überragt. Da sie aber den Mann von Nazareth nur als Menschen gelten lassen, unter Ausschluß alles Übernatürlichen in seinem Wesen und in seiner Person, sehen sie sich zur Annahme gezwungen, er sei in psychischer Hinsicht ein nicht allseitig gesunder und normaler Mensch gewesen, und es sei demnach alles Übermenschliche und Übernatürliche in ihm zurückzuführen auf Überspanntheit und Einbildung.

Das Schlagwort für diesen psychopathischen Seelenzustand Jesu heißt heute zumeist ekstatische Erlebnisse, Ekstase, Ekstatiker. Von den Psychiatern Rasmussen, Looften und Binet-Sanglé abgesehen, haben Havet, Baldensperger, Bousset, Johannes Weiß, Rudolf Otto, Albert Schweitzer, Pfannmüller und manche andere freisinnige Theologen die ekstatische Kritik ganz oder teilweise zur ihrigen gemacht. Oskar Holtzmann versucht sie neulich in seinem Buche „War Jesus Ekstatiker?“[1] konsequent auf das gesamte Leben Jesu anzuwenden und meint, sie könne „augenblicklich wohl als die herrschende gelten“.[2] Um so mehr staunt man, daß schon der Begriff Ekstase und Ekstatiker bei der gegnerischen Kritik vielfach in durchaus verworrenem und wirrem Sinne von Jesus ausgesagt wird.

Was ist die Ekstase? Ekstase oder Verzückung ist dem Wortlaute nach ein Außersichsein. Sachlich bedeutet sie einen außerordentlichen psychischen Zustand, in welchem die Seele von den Sinnen und deren Einwirkung wie abgezogen ist und in Gedanken und Gefühlen aufgeht, die ihr im gewöhnlichen Tagesleben unbekannt sind. Je nachdem dieser vorübergehende Seelenzustand von Gott oder aber vom Teufel oder schließlich von der Natur selbst verursacht wird, unterscheidet man eine übernatürliche (göttliche), außernatürliche (dämonische) und natürliche Ekstase. Die außernatürliche und die natürliche Ekstase brauchen zwar das gewöhnliche Gefühls- und Denkvermögen nicht notwendig aufzuheben; doch bedingen sie immer wenigstens eine teilweise Störung des psychischen Gleichgewichts. Diese Störung macht sich insbesondere bemerkbar durch Sinnestäuschungen oder Halluzinationen verschiedenster Art, als optische Täuschungen oder Visionen, akustische Täuschungen oder Auditionen usw. Bei der übernatürlichen oder gottgewirkten Ekstase tritt der

[1] Eine Untersuchung zum Leben Jesu, Tübingen, Mohr 1903.

[2] A. a. O. 10.

Schöpfer in unmittelbaren Verkehr mit dem Geschöpfe; er bewirkt in ihm eine Erhöhung des religiösen Erkennens, Wollens und Lebens und zumeist auch Zustände des mystischen Schauens und Hörens (mystische Visionen und Auditionen).

Die übernatürliche und die außernatürliche Ekstase fallen hier bei der Auseinandersetzung mit der ungläubigen Kritik ganz außer Betracht. Über den Einfluß des Teufels machen sich ja unsere Gegner lustig als über ein Ammenmärchen, und bezüglich der gottgewirkten Ekstase erklären sie mit Julius Baumann: „Ekstatisch-visionäre Zustände sind heute von dem Arzt als ‚übernatürlich' abzulehnen."[1] Es fragt sich also nicht darum, ob Jesus im Gebetsverkehr mit dem Vater bis zu mystischen Zuständen erhoben und entrückt worden, noch ob er das Opfer dämonischer Täuschung gewesen sei. In Frage steht nur, ob er natürlichen Ekstasen samt ihren psychopathischen Zuständen und Begleiterscheinungen unterworfen gewesen sei.

Die modernen Kritiker bejahen es zumeist leichten Sinnes, verbinden aber, wie bereits angedeutet, mit dem Worte „Ekstase" einen sehr unbestimmten und teilweise unrichtigen Begriff. Das gilt von Oskar Holtzmann, dem Führer der ekstatischen Kritik, so gut und mehr noch als von seinen Gesinnungsgenossen. Sogar A. Schweitzer macht ihm den Vorwurf, „er treibe mit dem Wort ‚ekstatisch' Zweideutigkeit."[2] Und P. Lobstein bemerkt sehr richtig, sein Straßburger Kollege „operiere mit einem Begriff ‚des Ekstatischen', ‚der Ekstase', den er nirgends auf einen deutlichen Ausdruck bringe".[3]

Vorerst setzt Holtzmann die Ekstase Jesu als gleichbedeutend mit einer prophetischen „Vision", die sich nur „in der Seele Jesu abgespielt hat", mithin auf Halluzination zurückgeht[4] und „einen höchst phantastischen, enthusiastischen, ekstatischen Glauben" erzeugt.[5] So weit würde die Ekstase Jesu aufgefaßt als ein subjektives, inneres Erlebnis, begleitet von einer entsprechenden, ebenfalls rein

[1] Die Gemütsart Jesu, Leipzig, Kröner 1908, 6.

[2] Von Reimarus zu Wrede 298, Anm.

[3] Theologische Literaturzeitung 1903, 624.

[4] L. Holtzmann, Leben Jesu, Tübingen, Mohr 1901, 105; War Jesus Ekstatiker? 106; vgl. 35—42.

[5] War Jesus Ekstatiker? 43.

subjektiven und infolgedessen falschen Sinnesvorstellung. Dieser letzteren gemäß übersetzt Holtzmann das Wort Ekstase bisweilen besser mit „Vision". „Halluzination mit Sinnestäuschung" sollte er noch richtiger sagen, weil er nicht bloß optische Vorgaukelungen oder Visionen von Jesus aussagt, sondern, wie sich sofort zeigen wird, auch akustische.

Allein nur einigemal im Leben des Heilandes hätte eine solche vorübergehende Sinnestäuschuug stattgefunden. Von dieser intermittierenden Ekstase scheidet Holtzmann eine ständige, fast ununterbrochene, die er ganz anders definiert. Er heißt sie Ekstase, die zu „schwärmerischem Handeln" versucht,[1] die gleichbedeutend ist mit „schwärmerisch-weltflüchtiger Vorstellung",[2] mit Aufregung im Gegensatz zu Ruhe.[3] Ekstatiker ist nach ihm ein „erregter Mensch".[4] Er spricht von „ekstatischer Begeisterung",[5] von Ekstase „im Sinne großer leidenschaftlicher Erregung".[6] Jesus „handelte unter dem Druck gewaltiger ihn beherrschender Stimmungen und Vorstellungen; auch seine Rede ist nicht das Erzeugnis ruhiger Überlegung",[7] deshalb ist er ein Ekstatiker. Ekstase ist in all diesen Fällen offenbar soviel als Überspanntheit oder Schwärmerei.

Der Ausdruck „Ekstase", der uns in der psychopathischen Jesus-Kritik so oft begegnet, ist an sich schon ein leicht mißzuverstehendes Wort. Holtzmann hat ihn vollends mißverstanden. Er will in ihm zwei psychopathische Erscheinungen aufgehen lassen, Halluzination und Schwärmerei, die tatsächlich grundverschieden sind. Hermann Werner schreibt deshalb mit Recht: „So wissen wir denn in der Tat mit der Begriffsbestimmung, die Holtzmann von dem Stichwort seiner Schrift gibt, nichts anzufangen."[8] Das gilt auch von manchen anderen modernen Jesus-Psychopathen. Wir ersetzen demnach das unglücklich gewählte Wort Ekstase mit den sachlich entsprechenden Ausdrücken Sinnestäuschung und Schwärmerei, sehen uns jedoch gezwungen, bei der wörtlichen Wiedergabe der radikal-liberalen Ansichten die zweideutige Ausdrucksweise „Ekstase" bisweilen beizubehalten.

[1] War Jesus Ekstatiker? 49.
[2] A. a. O. 127.
[3] A. a. O. 135.
[4] A. a. O. 96.
[5] A. a. O. 136.
[6] A. a. O. 106.
[7] A. a. O. 14.
[8] Die psychische Gesundheit Jesu 33.

1. „Psychopathische Sinnestäuschung Jesu."

Oskar Holtzmann spricht von eigentlichen ekstatischen Visionen bei der Taufe und Versuchung Jesu.[1] Er weist aber, bei aller Unbestimmtheit des Ausdruckes, noch auf andere Visionen hin.[2] Albert Schweitzer lehnt die „zweideutige" Ekstasentheorie Holtzmanns ab, behauptet aber doch, Ekstatiker, bezw. Visionär sei Jesus „etwa bei der Taufe und Verklärung gewesen",[3] und das Leben Jesu biete „genug Situationen, wo Jesus in Ekstase gewesen zu sein scheint".[4] Wilhelm Bousset fragt: „War Jesus Ekstatiker? Lebte er nicht zu einem guten Teil seines Lebens in den Sphären jenseits des taghellen Bewußtseins?" Und er gibt die Antwort: „Visionäre Erlebnisse finden wir auch in seinem Leben, wenn freilich nicht allzu häufig."[5] Dann nennt er die Taufe, die Versuchung, die Verklärung als Visionen, als visionäre Erlebnisse Jesu. Ein solches sei es auch, wenn Jesus Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen sehe.[6] „Visionen, Auditionen und Ekstasen" nimmt auch Johannes Weiß bei Jesus an, insonderheit bei der Taufe.[7] Rudolf Otto findet ebenfalls, daß bei der Taufe Jesu „mächtige Erregung des Gefühlslebens, plastische Phantasie, nervöse Überreizung, Visionen, Halluzinationen, Gesichts-, Gehörshalluzinationen ihre Rolle gespielt haben werden".[8]

Daß die Psychiater Rasmussen, Loosten und Binet-Sanglé noch deutlicher sprechen als die liberalen Theologen, kann nicht verwundern. Rasmussen schreibt in seiner oberflächlichen Weise: „Wir wissen nicht viel über seine Halluzinationen, aber jedenfalls wird sie niemand als nicht vorhanden abzuweisen vermögen. Es ist doch Grund zu der Annahme, daß eine Halluzination hinter Worten wie folgenden steckt: ‚Ich sah Satanas vom Himmel niederfahren wie ein Blitz.' Und wenn er nach seiner Taufe die Stimme des Vaters hört, den Himmel offen und den Heiligen Geist in

[1] Leben Jesu 98—119: War Jesus Ekstatiker? 35—49.
[2] War Jesus Ekstatiker? 7 Anm. 1; 15 Anm. 1.
[3] A. a. O. 298. [4] A. a. O. 306 Anm.
[5] Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 11.
[6] A. a. O. 11 f.
[7] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht 1900, 155.
[8] Leben Jesu nach historisch-kritischer Auffassung, 4. Aufl., Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht 1905, 31 f.

Gestalt einer Taube herabfahren sieht, so erhalten wir hiermit Aufschlüsse, die in dieselbe Richtung weisen dürften."[1]

Looften redet von einem allmählichen Überwuchertwerden der gesunden Persönlichkeit durch krankhafte Affektionen und fügt bei: „Begleitet war diese psychische Affektion von zahlreichen Halluzinationen, welche sich auf mehreren Sinnesgebieten bewegten."[2] Insbesondere bei der Taufe und Versuchung ließen sich solche Halluzinationen annehmen: „Das Sichauftun des Himmels ist wohl als eine Lichterscheinung zu deuten. . . . Es handelt sich also um Halluzinationen auf optischem und akustischem Gebiet. . . . Möglich ist es, daß er dort in der Einsamkeit abermals Visionen gehabt und mit dem Teufel Zwiesprache gehalten hat. Aber wie es erwiesen ist, daß die Sinnestäuschungen dem eigenen Hirn des Betroffenen ihre Entstehung verdanken, so ist es auch sicher, daß die dem Teufel in den Mund gelegten Worte, Erwartungen und Versprechungen in dem eigenen Gedankenkreise von Jesus selbst ihren Ursprung haben."[3] „So muß ihm der Teufel auch nach der sogenannten Versuchung öfters erschienen sein. Wenigstens wird das durch eine Stelle im Lukasbericht wahrscheinlich, wo es heißt: Er sprach zu ihnen: Ich sah wohl den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz!"[4] Auch die Verklärung Jesu hält Looften für eine Halluzination. Zwar habe „die Deutung des Vorganges manche Schwierigkeit. . . . Sicher scheint nur, daß er die beiden Propheten halluzinierte."[5] „In welcher Häufigkeit Jesus, im Verlaufe seines Wirkens, von Halluzinationen heimgesucht war, wissen wir nicht. . . . Es ist indessen wahrscheinlich, daß ähnliche Visionen, wie er sie bei der Taufe hatte, sich später wiederholt gezeigt haben. Wenigstens spricht unsere Kenntnis von diesen abnorm psychischen Zuständen ganz und gar dafür."[6]

Am klarsten und besten können wir uns aber bei Binet-Sanglé über die Anschauungen der Halluzinationstheoretiker unterrichten. Er führt die Sinnestäuschungen Jesu auf „halluzinatorischen Kurzschluß" zurück und meint, Jesus habe wahrscheinlich schon in seiner Kindheit an Halluzinationen gelitten, sonst hätte

[1] Jesus 142.
[2] Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters 91.
[3] A. a. O. 36. 39. [4] A. a. O. 61.
[5] A. a. O. 60. [6] A. a. O. 59.

er nicht im Tempel zu seinen Eltern sprechen können: „Wißt ihr denn nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?“[1] Bei der Taufe sei dann eine doppelte Sinnestäuschung erfolgt. Vorerst eine optische (Vision), indem Jesus vermeinte eine Taube zu sehen. In Wirklichkeit „habe wohl eine Taube ihn im Fluge gestreift, während er im Jordan tauchte, und diese Taube wurde von ihm für eine Inkarnation des Heiligen Geistes gehalten.“[2] Daran schloß sich dann gleich eine akustische Halluzination (Audition), indem er eine Stimme vom Himmel zu hören glaubte.[3] Dann „ging er in die Wüste und hatte daselbst unter dem Einfluß des langen Fastens, der Einsamkeit, der monotonen Gegend zahlreiche und bunte Halluzinationen“.[4] „Vom Hunger gequält, denkt er an Brot, das Bild vom Brot halluziniert ihn und er hört die Stimme Satans, die ihm sagt: Wenn du der Sohn Gottes bist, so sprich, daß diese Steine Brot werden.“[5]

Dieser ersten akustischen Sinnestäuschung gesellen sich eine zweite und dritte, die zugleich „panoramische“ und „aeroplanische“ Täuschungen gewesen seien: Jesus habe die Empfindung, durch die Lüfte getragen zu werden, und meine in Jerusalem und auf dem Tempel und sodann auf einem hohen Berge sich zu befinden.[6] In einer vierten Halluzination habe er ein aufmunterndes und ein erschreckendes Gesicht. Es scheine ihm, daß er von Engeln bedient werde und daß er sich inmitten wilder Tiere befinde.[7] Nach dieser Aufzählung der Wüstenhalluzinationen erklärt der Pariser Professor dieselben folgendermaßen: „Wenn wir nun die Wüstenhalluzinationen Jesu in ihrer Gesamtheit ins Auge fassen, bemerken wir, daß sie ganz

[1] Binet-Sanglé II, 346.
[2] A. a. O. 348—352.
[3] A. a. O. 353.
[4] A. a. O. 358.
[5] A. a. O. 370.
[6] A. a. O. 371—374.
[7] A. a. O. 378—380. Das letztere, weil im Evangelium geschrieben steht: „Und er war in der Wüste 40 Tage . . . und er war unter den wilden Tieren“. Mark. 1, 13. Dazu bemerkt Binet-Sanglé 380: „Il ne saurait être question, dans ce passage, d'une sensation objective, les bêtes sauvages du désert de Judaea ne se plaisant guère au voisinage de l'homme. Il s'agissait donc d'une hallucination provoquée par la crainte“. O kindliche Einfalt!

merkwürdig einem Geisteszustande ähneln, welcher bei gewissen Reisenden in der Wüste vorkommt unter dem Einfluß der Ermattung, des Hungers und Durstes. . . . Die Steine verwandeln sich für sie in Felsen und Häuser (Halluzination Jesu von Jerusalem und dem Tempel). Die vom Mond geworfenen Schatten erscheinen als Abgründe und Schluchten (Halluzination der Versetzung Jesu auf den Tempel und auf den Berg). Kleinere Schatten haben das Aussehen von belebten Wesen; man sieht ganze Karawanen Kamele vorbeidefilieren (bei Jesus die Halluzination des Teufels, der Engel und der Tiere). Mehr als jeder andere Reisende war Jesus offenbar von diesem psychopathischen Wüstenzustand befallen."[1]

Jesus hatte nach Binet-Sanglé „noch weitere Visionen Satans. Nachdem nämlich die aufgeführten Halluzinationen berichtet worden, belehrt uns der Evangelist überdies, daß ‚der Teufel sich auf einige Zeit zurückzog'. Und anderwärts lesen wir, daß er eines Tages zu seinen Jüngern sagte: ‚Ich sah Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.'"[2] Auch andere Lichtillusionen sollen aus dem Evangelium verbürgt sein. „Seine Verklärung, d. h. seine Ekstase auf dem Berge, war sicher ebenso von einer Lichtvision von oben begleitet."[3] „Die letzte Halluzination . . . fand statt in der Nacht seiner Gefangennahme. Infolge eines Angstanfalls mit Blutschweiß — eines Anfalls, der selbst ohne Zweifel ebenfalls von einer Halluzination herrührte, nämlich von dem schreckhaften Gesichte einer Schale voll Blut[4] — erschien ihm ein Engel vom Himmel und tröstete ihn."[5]

Das sind die einzelnen Behauptungen der Halluzinationstheorie. So vertrauensselig sie aufgestellt werden, so armselig ist es mit dem Beweise dafür bestellt. Zumeist wird nur dreist behauptet,

[1] A. a. O. 380 s.

[2] A. a. O. 382.

[3] A. a. O. 387.

[4] Diese Behauptung stellt Binet-Sanglé auf mit Berufung auf Matth. 26, 39; Mark. 14, 36; Luk. 22, 42, wo Jesus in bildlicher Ausdrucksweise sein bevorstehendes Leiden als „Leidenskelch" bezeichnet mit den Worten: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber; jedoch nicht wie ich will, sondern wie du willst". Als ob Jesus nicht in den ruhigsten Augenblicken seines Lebens wiederholt in derselben Weise den Jüngern von seinem Leidenskelch gesprochen hätte: Mark. 10, 38 f; Joh. 18, 11.

[5] Binet-Sanglé a. a. O. 386.

ohne daß der Gegner sich irgendwie auch nur um einen Scheinbeweis kümmern würde. Man sollte glauben, es wäre in allen angeführten Fällen die halluzinatorische Ekstase ohne weiteres selbstverständlich. Und doch, wie ganz anders liegen die Dinge!

Zum vornherein muß die Evangelienstelle bei Lukas 10, 18 außer Diskussion gesetzt werden, wo Jesus zu den Jüngern spricht: „Ich schaute den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen." Diese Herrenworte werden als klassisches Beispiel angepriesen dafür, daß Jesus wirklich Halluzinationen erlitten und „mit unzweideutigen Worten eine Vision von sich ausgesagt" habe.[1]

So unzweideutig ist das denn doch nicht. Alles spricht vielmehr dafür, daß es sich einfach um eine bildliche Redeweise handelt.

Eben kommen die Jünger von ihrer ersten Missionsreise zurück und erzählen dem Meister, was sie Großes gewirkt und wie sie sogar Macht über die bösen Geister gehabt hätten: „Herr, sogar die bösen Geister unterwerfen sich uns in deinem Namen." Darauf fügt Jesus die obigen Worte hinzu, welche offenbar nichts anderes besagen wollen als: „Ich war wirklich mit meiner Kraft und mit meinem Geiste mit euch und nahm Anteil an der Niederlage, die ihr dem Satan beigebracht habt." Die Einkleidung dieses Gedankens trägt ganz das Gepräge der Bildersprache, wie sie dem Orientalen geläufig ist und von Jesus so gerne gebraucht wurde. Alles erinnert an die Parallelstelle: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes aufsteigen und niedersteigen über den Sohn des Menschen."[2] So wenig Jesus hier eine künftige Halluzination von seinen Jüngern ankündigt, ebensowenig hat er dort von sich selbst eine solche ausgesagt.

Es bleiben somit nur vier von den Gegnern als Sinnestäuschungen gebuchte Episoden, nämlich diejenige bei der Taufe, Verklärung, Versuchung und Todesangst.

Daß die Tauferscheinung keinen ekstatisch-halluzinatorischen Charakter habe, wurde bereits anderswo gezeigt,[3] und wir brauchen bloß auf das daselbst Gesagte zu verweisen. Die dortige Untersuchung gipfelte in dem Ergebnis, daß nicht Jesus allein jene

[1] Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 7 Anm. 1.
[2] Joh. 1, 51.
[3] Felder, Jesus Christus I, 264—269.

Erscheinung hatte, sondern daß sowohl Johannes der Täufer als Jesus Augen- und Ohrenzeugen des Ereignisses waren. Wenn dem aber so ist, kann von bloßer subjektiver Vision nicht mehr die Rede sein. Wie hätten auch Johannes und Jesus zu gleicher Zeit die genaue gleiche ekstatische Vision haben, d. h., nach psychopathischer Auffassung, sich einbilden können, den Himmel offen und das Herabschweben des Heiligen Geistes zu sehen und die Stimme Gottes von oben zu hören? Alle Vorbedingungen zu einer solchen Kollektivekstase fehlen vollständig, und die rationalisierenden Kritiker müßten geradezu ein psychologisches Doppelwunder annehmen, wollten sie auf ihrer Ansicht betreffs der Taufhalluzination beharren.

Genau dasselbe gilt auch von der Verklärung Jesu. Die illusionistische Deutung derselben scheitert an der Tatsache, daß sie von den drei Jüngern Petrus, Jakobus und Johannes miterlebt wurde. Alle drei Synoptiker berichten es einstimmig.[1] Lukas stellt die Sache so dar: „Jesus nahm den Petrus und Johannes und Jakobus mit und stieg hinauf auf einen hohen Berg, um zu beten. Da wurde, während er betete, das Aussehen seines Antlitzes ein anderes und sein Gewand weiß und blitzend. Und siehe, zwei Männer redeten mit ihm. Diese aber waren Moses und Elias, welche in Herrlichkeit erschienen und seinen Ausgang besprachen, welchen er in Jerusalem nehmen sollte. Petrus aber und die mit ihm waren, waren vom Schlafe beschwert gewesen. Und indem sie erwachten, sahen sie seine Herrlichkeit und die zwei Männer, welche bei ihm standen. Und es geschah, während diese von ihm schieden, sprach Petrus zu Jesus: Meister, hier ist gut sein; laß uns drei Hütten bauen, dir eine und Moses eine und Elias eine, und er wußte nicht, was er sagte. Während er aber dieses sagte, bildete sich eine Wolke und überschattete sie, und sie fürchteten sich, indes jene in die Wolke hineingingen. Und eine Stimme kam aus der Wolke, sagend: Dieser ist mein geliebter Sohn; ihn höret! Und indes die Stimme kam, wurde Jesus allein befunden. Und sie selber schwiegen und eröffneten in jenen Tagen niemanden etwas von dem, was sie gesehen hatten."

Die ganze Darstellung widerstreitet der Annahme von Halluzination, und die Mitzeugenschaft der drei Apostel macht jeden

[1] Matth. 17, 1—9; Mark. 9, 1—9; Luk. 9, 28—36.

Gedanken an eine bloße Vision zuschanden. Looſten ſucht dem freilich zu entgehen, indem er eine hypnotiſche Beeinfluſſung der Jüngerzeugen durch Jeſus vorgibt: „Da er eine bedeutende Suggeſtivkraft über ſeine Jünger beſaß, iſt es möglich, daß er ſie durch eine Art Hypnoſe zwang, dasſelbe zu ſehen wie er. So iſt es erklärlich, wenn es von Petrus heißt: ‚Er wußte nicht, was er redete; denn ſie waren beſtürzt.‘ Für einen hypnotiſchen Schlafzuſtand ſpricht auch der von Lukas gebrauchte Ausdruck: ‚Petrus aber und die mit ihm waren, waren voll Schlafs.‘ Intereſſant iſt auch, daß Jeſus ihnen verbot, etwas verlauten zu laſſen.[1] Er fühlte vielleicht dunkel das krankhafte Moment des Ganzen und wollte nicht, daß es unter die Leute kam.“[2]

Die letzte Bemerkung Looſtens zeugt von einem Übermaß kritiſcher Leichtfertigkeit. Wir haben darauf um ſo weniger zu antworten, als wir bereits früher die Gründe aufgeführt haben, warum Jeſus zeitweilig die Bekanntmachung ſeiner Meſſiaswürde und meſſianiſchen Herrlichkeit verbot.[3] Der Beiſatz, daß Petrus nicht wußte, was er redete, weil ſie beſtürzt waren, iſt doch für jeden Verſtändigen klar: die Verklärung war ein ſo außerordentlicher Vorgang, daß die Jünger darob beſtürzt wurden und wünſchten, es möchte nun für immer bei dieſer Herrlichkeit bleiben, indes Jeſus im Gegenteil jetzt von ſeinem und ihrem künftigen Leiden zu reden anhub.[4] Und weiter, wenn die Jünger beſtürzt waren, dann waren ſie nicht hypnotiſiert, denn in der Hypnoſe und infolge derſelben hätten ſie ſich ohne irgendwelche Beſtürzung mit allem abgefunden. Das Stärkſte leiſtet aber Looſten wohl, wenn er den hypnotiſchen Schlafzuſtand aus den Worten herleitet: „Sie waren voll Schlafs.“ Alſo, meint Looſten, ſie ſchliefen den hypnotiſchen Schlaf, und in dieſem Schlafzuſtande ſahen ſie die Verklärung. Im Evangelium aber heißt es gegenteils: „Sie waren vom Schlafe beſchwert, und indem ſie erwachten, ſahen ſie ſeine Herrlichkeit“ uſf. Während ſie ſchliefen, ſahen ſie nichts, weil es kein hypnotiſcher Schlaf war; ſobald ſie jedoch erwachten, ſahen ſie und hörten ſie die Verklärungs-

[1] Matth. 17, 9; Mark. 9, 9.
[2] Looſten a. a. O. 60 f.
[3] Felder, Jeſus Chriſtus I, 165. 173 f.
[4] A. a. O. 172.

vorgänge, zum Beweis, daß von Hypnose und Halluzination keine Rede sein kann.

Die geheimnisvollen Tage seines Fastens und seiner Versuchung in der Wüste und die furchtbaren Stunden seiner Todesangst in Gethsemani brachte Jesus ohne menschlichen Zeugen zu. Sie bleiben deshalb für uns ein undurchdringliches Geheimnis. Nur soviel wissen wir davon, als Jesus selbst im Evangelium uns wollte mitteilen lassen. Danach haben wir es zweifellos mit wirklichen objektiven Ereignissen zu tun, nicht mit Hirngespinsten, wenn erzählt wird, Jesus habe in dreimaliger Versuchung mit Satan gerungen, er sei darauf von Engeln bedient und später am Ölberg von ihnen getröstet worden. An Halluzinationen dürfte die exegetische Kritik nur dann denken, wenn das übrige, uns bekannte Leben Jesu zu einer solchen Annahme berechtigen, d. h. wenn der Heiland ekstatisch-halluzinatorische Veranlagung offenbaren würde. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Vielmehr bürgt die ganze psychische Verfassung Jesu dafür, daß weder die letztgenannten noch irgendwelche andere Episoden auf Sinnestäuschung beruhen.

Die Halluzination setzt immer eine Störung des psychischen Gleichgewichts voraus. Die natürliche Ekstase, um die es sich dabei handelt, d. h. die Ekstase als psychopathischer Verzückungszustand, wird nur dadurch ermöglicht, daß die Tätigkeit des Cerebralsystems geschwächt oder aufgehoben und die des Gangliensystems übermächtig wird. Infolge dessen verliert die Seele die Medien der regelmäßigen Sinneswahrnehmung und sogar der normalen Körperbewegung. Der Halluzinierte ist meist stumm, unempfindlich und unbeweglich, oder aber er macht die unnatürlichsten Gesten und Gliederverrenkungen, bei denen er sich wie rasend gebärdet, je nach der Natur der halluzinatorischen Erscheinungen.

Diesen somatischen Krankheitserscheinungen entsprechen tiefgehende seelische Krankheitssymptome. Das Nervensystem ist hochgradig gespannt und in siedender Aufregung, über welcher dem Halluzinierten jede Selbstbeherrschung entfällt. Die Phantasie ist verwirrt, zerrüttet und mit den tollsten Bildern angefüllt. Der Wille ist unbeständig, schlaff und schwach bis zur völligen Ohnmacht. Die Gedanken schweifen unstät und ungeordnet umher, da der Halluzinierte nicht imstande ist, dieselben zu leiten. Sein Urteil

bleibt stumpf. Seine Geistesblitze können mit erstaunlicher Schnelligkeit aufeinander folgen, aber „es ist ein Geist der Oberflächlichkeit, der sich selbst nicht versteht, einer, der in der geistigen Reihenfolge unmittelbar nach jenem des Papagei kommt".

Der Halluzinierte ist nicht notwendig ein Paranoiker, doch wohl ein Kantenläufer des Wahnsinns. Fortgesetzte Halluzination drängt das vernünftige Tagleben immer mehr in den Hintergrund und endet mit vollendetem Irrsein. Kein Psychopath wird O. Holtzmann beistimmen, wenn er einerseits Jesus zu einem Visionär stempelt und sogar eine dauernde Ekstase bei ihm annimmt und anderseits doch völlige psychische Gesundheit von ihm aussagt.[1] Wer diese Halluzinationstheorie verteidigt, muß vielmehr folgerichtig beim Heiland Psychosen voraussetzen oder mit Rasmussen, Looften und Binet-Sanglé ihn schlechthin als Paranoiker ausrufen.

Nun hat sich uns aber nicht bloß die psychiatrische Jesus-Kritik als Wahngebilde ausgewiesen, sondern die liberalen Forscher gestehen selbst, daß auch jede psychopathische Minderwertigkeit dem Jesusbilde der Evangelien widerspreche. O. Holtzmann vorab anerkennt „nichts Krankhaftes in ihm"[2] und sagt: „Jesus beweist die Klarheit und Sicherheit seines Urteils, die Stärke seines auf bestimmte gute Zwecke gerichteten Willens so reichlich, daß für ihn die Herleitung der Visionen aus geistiger Erkrankung ganz unmöglich ist".[3] Und doch wäre er ein Visionär gewesen? Das ist ein schreiender Widerspruch. Die einzige Schlußfolgerung, die aus Holtzmanns Worten sich ergibt, ist eben die Ablehnung des Illusionismus. Das fühlen nicht bloß Kritiker wie Bernh. Weiß und Willibald Beyschlag heraus, sondern auch Julius Kögel, Ernst Kühl und sogar Hermann v. Soden. Kögel hält „die Annahme von Ekstasen für unberechtigt".[4] Kühl sagt ebenso entschieden: „Der Gesamteindruck der Persönlichkeit Jesu . . . macht die Annahme visionärer Zustände in seinem Leben völlig un-

[1] Leben Jesu 106.

[2] Leben Jesu 106.

[3] A. a. O. 106.

[4] Probleme der Geschichte Jesu und die moderne Kritik 1906, 48. Vgl. Kögel, Jesu Ekstase und die Verkündigung seiner Parusie, Reich Christi VIII, 362—380.

möglich".[1] Soden betont mit Nachdruck: „Und diese Natur ist kerngesund. Trotz aller Innerlichkeit keine Spur von gefühliger Überschwenglichkeit. Trotz aller Innigkeit der Andacht nichts von Ekstase oder Visionen".[2]

Wenn dem aber so ist, wenn die Ekstasen- oder Visionenhypothese dem evangelischen Jesusbilde zuwiderläuft und sich bei keiner einzigen evangelischen Episode nachweisen läßt, wo liegt denn der wahre und einzige Grund für die Annahme von Halluzinationen im Leben des Heilandes? Eben in der gegnerischen Weltanschauung und im gegnerischen Jesusbilde, welches sich auf dem Hintergrund dieser philosophischen Weltanschauung erhebt.

Wo immer man die Visionstheorie antrifft, stößt man unfehlbar in erster und letzter Hinsicht auf die Voraussetzung: „Offenbarung und übernatürliche Religion sind nicht möglich"! Dieser Gedanke beherrscht, wie wir oft und oft feststellen mußten, überhaupt die gesamte atheistische, monistische, rationalistische und rationalisierende Jesus-Kritik. Dieselbe konstruiert ihren sogenannten historischen Jesus im Gegensatz zum Christus des Glaubens. Alles, was rein menschlich, rein natürlich lautet im Leben Jesu, wird als echt und geschichtlich anerkannt, und die Summe der so erhaltenen Züge sollen das geschichtliche Jesusbild ausmachen. Alles, was umgekehrt aus der rein menschlichen Jesusauffassung sich nicht begreifen läßt, wird als spätere Zutat und als Ansatz zur gläubigen Christuslegende gestempelt. Wenn man entgegenhält, daß Jesus aber doch selbst ein übermenschliches Bewußtsein als Messias und Gottessohn gehabt und übernatürliche Offenbarungen erfahren habe in der Taufe, in der Versuchung, in der Verklärung, bei der Todesangst in Gethsemani usw., so heißt es: er könne solches nicht im normalen Tagesbewußtsein wahrgenommen, sondern lediglich in der ekstatischen Vision „erlebt" haben.

Diesen Gedankengang finden wir überall bei der Visionskritik. Als ekstatisch-visionär bezeichnet O. Holtzmann alle jene Aussagen, welche „über das Menschenmaß hinausgehen", alle Gedanken und Anschauungen, welche „über den menschlichen Vorstellungskreis

[1] Das Selbstbewußtsein Jesu, 4. Tausend, 1907, 41.

[2] Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 3. und 4. Tausend, 1907, 90.

hinausliegen".[1] Das alles kann nach Looften „für den Historiker nicht in Frage kommen. Es kann sich nur um ein inneres Erlebnis handeln",[2] um Vision und Halluzination, um einen, sei es von innen nach außen oder von außen nach innen entfalteten Zwiespalt der Psyche Jesu.

Kein Zweifel, daß dieser Illusionismus die logische Folge der vorgefaßten philosophischen Weltanschauung der ungläubigen Jesus-Kritik ist. Geschichtlich aber und mithin wissenschaftlich ist die Annahme von Halluzinationen bei Jesus von Nazareth nicht haltbar.

Es frägt sich nur noch, ob man berechtigt sei, bei ihm wenigstens von Schwärmerei zu sprechen?

2. „Psychopathische Schwärmerei Jesu".

Unter Schwärmerei verstehen wir eine einseitige, hochgradige Erregung des psychischen Lebens, hervorgerufen von dem Irrwahn leidenschaftlich erfaßter Ideen. Je nach dem Gebiete, welchem die letzteren angehören, unterscheidet man eine künstlerische, wissenschaftliche, politische, religiöse Schwärmerei. Der religiöse Schwärmer versteift sich auf eine exzentrisch erfaßte Anschauung oder eine übermäßig gepflegte Teilerscheinung des religiösen Lebens, wobei er jede über ihm stehende Autorität abweist und sich einzig auf seine besondere Beziehung zur Gottheit beruft.

Die meisten nicht positiv gläubigen Kritiker reihen Jesus heute unter die Zahl der religiösen Schwärmer, Fanatiker oder „Enthusiasten" ein. In vielen Fällen drücken sie sich zweideutig dahin aus, daß sie Jesus „Ekstatiker" heißen. Allein, wofern wir von den eben besprochenen „ekstatischen Visionen" absehen, besagt ihnen das Wort Ekstase nicht mehr und nicht weniger als Schwärmerei. Wir konnten das bezüglich O. Holtzmanns, des Vorkämpfers der Ekstasentheorie, sattsam feststellen.[3] Ihm zufolge ist Jesus wenigstens seit dem Abschluß der galiläischen Wirksamkeit und vermöge der „überschwänglichen (Messias-)Hoffnung" hineingetrieben worden in „schwärmerisches Handeln", in „eine schwärmerische Bahn", in „ein überschwänglich schwärmerisches Wesen".[4] Die vorübergehenden

[1] War Jesus Ekstatiker? 15 Anm.

[2] Looften a. a. O. 38.

[3] Oben S. 71.

[4] Holtzmann, Leben Jesu 109.

visionären Zustände hatten eine bleibende schwärmerische Gesinnung und Handlungsweise zur Folge.[1]

Ähnlich urteilen viele Forscher vor und nach Holtzmann. Manche der früheren Rationalisten zögerten zwar noch oder lehnten die Schwärmerei-Hypothese ganz ab. So schreibt Theodor Keim, es könne bei Jesus nicht die Rede sein „von kräftigen Schwärmereien".[2] Es sei „die heilige Ruhe und Klarheit und Geistigkeit seines Wirkens das reine Gegenteil aller sanguinischen Überstürzung und aller cholerisch brausenden Stürmerei".[3] Auch Karl Hase gesteht: „Wir scheuten uns, was man eine unerhörte Schwärmerei nannte, in ihm anzuerkennen".[4]

Allein bereits Strauß hatte diese Scheu abgelegt. In seinem Briefe an Käferle vom 15. Juni 1862 äußert er: „Hat man die orthodoxe Ansicht über Jesus aufgegeben, so steht zunächst der Schwärmer vor einem, aber ein so arger Schwärmer, daß es schwer hält, sich so viel Schwärmerei mit so viel Vernunft zusammen zu denken".[5]

Renan, der französische Strauß, betitelt das 19. Kapitel seines „Lebens Jesu" mit dem Titel: „Progression croissante d'enthousiasme et d'exaltation". Sein Jesus ist ein schwärmerischer, „inspirierter" Mensch, der hart an die Grenzen des Wahnsinns streift: „Der Wahnsinnige streifte bei ihm den inspirierten Menschen; nur hat der Wahnsinn nie Erfolg. Bis jetzt ist es der Verrücktheit noch nie gelungen, einen entscheidenden Einfluß auf den Gang der Menschheit auszuüben".[6] An Renan sich anlehnend schildert auch Havet Jesus als einen „Inspirierten" und fügt bei: „Die moderne Kritik sieht in den Inspirierten Kranke, bei denen die Intelligenz bis zur Verwirrung überspannt ist."[7]

[1] Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 50—113.

[2] Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867—1872, II, 571.

[3] A. a. O. I, 547.

[4] Geschichte Jesu, 2. Aufl., Leipzig 1891, 677.

[5] Ähnlich spricht Strauß bereits schon in seinem „Leben Jesu" 1835, I, 494, und etwas später in seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk" 1864, 236 f., sowie in seiner letzten Schrift: „Der alte und der neue Glaube" 1881, 73.

[6] Vie de Jésus, Berlin, 49me édit., Paris, Calmann-Lévy 80.

[7] Havet, Le christianisme et ses origines, IV, Paris 1884, 41 ss.

Dieser Beurteilung schließen sich die neueren radikalen Kritiker getreulich an. Indes nach Rasmussen, Loosten und Binet-Sanglé, wie uns bekannt, die Schwärmerei Jesu bis zum vollen Irrsinn sich steigerte, meint Julius Baumann: „Wir brauchen nicht an religiösen Wahnsinn zu denken ... wir könnten uns mit Nervenüberreizung begnügen ... eine Nervenüberreizung, wie sie in der Geschichte der Religionen so oft vorgekommen ist.“[1] „Ich sehe nichts als einen Traum, den glühenden Traum einer schwärmerischen Seele, den man ehrt, den man aber nicht mitträumen kann,“ schreibt Ernst Horneffer von der Predigt Jesu.[2] Für Ed. von Hartmann ist Jesus kurzerhand „ein stiller Fanatiker und transzendenter Schwärmer“.[3]

Die modernste liberale Schule sucht sich der Annahme von Schwärmerei bei Jesus teilweise noch zu widersetzen. So Bernhard Weiß auf dem konservativeren rechten Flügel, Harnack, Heinrich Holtzmann und Pfleiderer im Zentrum, Julius Wellhausen auf der Linken. Wellhausen schreibt ausdrücklich: „Er (Jesus) hat in der Tat nichts von einem ekstatischen Schwärmer an sich.“[4]

Ihnen gegenüber sprechen sich zahlreiche liberale Kritiker für die Schwärmerei Jesu aus. Nur sie kann gemeint sein, wenn Wilhelm Bousset erinnert „an so manche Wendung in seinem Leben, bei der er gleichsam in unerklärlichem dunklem Sturme und Drange handelt, an den Impuls, mit dem er seine unheimlich strengen sittlichen Forderungen erhebt, an die glühende Gewißheit, mit der er die Nähe des wunderbaren Gottesreiches verkündet“.[5] Noch bestimmter schildert Adolf Jülicher Jesus als einen religiösen Schwärmer, der „nicht als ein Mystiker von seinen Idealen zu träumen sich begnügte, sondern mit ihnen lebte, arbeitete, sie auch schon wie mit Händen greifbar vor sich sah“ und mit seinen Schwärmereien sich und andere in Irrtum führte.[6] Nebst Bousset

[1] Die Gemütsart Jesu, Leipzig, Kröner 1908, 7. 40. Für Baumann c. a. O. 57 — ein konfuseres Buch als das seine ließe sich wohl kaum schreiben — ist die ausgeprägte Religion überhaupt Nervenüberreizung und Schwärmerei.

[2] Jesus im Lichte der Gegenwart, Leipzig, Verlag des Tag 1910, 13.

[3] Das Christentum des Neuen Testaments, Sachsa im Harz 1905, 72.

[4] Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Ausg., Berlin, Reimer 1911, 96.

[5] Jesus, 3. Aufl., 12.

[6] Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1910, 8 f.

und Jülicher brauchen wir nicht an die vielen liberalen Namen von geringerer Tragweite zu erinnern. Es sei nur noch Frenssen erwähnt, der die liberal-protestantische Jesus-Forschung am treuesten wiedergibt und dessen Jesus (Kai Jans) nichts anderes ist als ein Träumer und Schwärmer,[1] wesentlich derselbe, wie er einst in den Dichtungen eines R. Prutz und Heinrich Heine auftrat und gegen den Goethe in der schlimmsten Periode seines Lebens das unwürdige Wort prägte: „Jeden Schwärmer hängt nur im dreißigsten Jahr!"

Die Anschauung von der Schwärmerei Jesu ist also beim Kritizismus aller Schattierungen weit verbreitet, wiewohl die Modernen dem deutlichen Worte „Schwärmerei" vielfach das zweideutige „Ekstase" vorziehen. Nach Lepsius ist die moderne Jesus-Forschung größtenteils „eine Tragödie der Schwärmerei" geworden, und O. Holtzmann kann mit Recht sagen, die „Ekstasen"-Theorie könne „augenblicklich wohl als die herrschende gelten"[2] im ungläubigen Lager.

Es ist das auch durchaus nicht verwunderlich. Im Gegenteil: die rationalisierende Jesus-Forschung muß notwendig den Heiland als Schwärmer hinstellen, wofern sie konsequent sein will und es nicht geradezu vorzieht, vollends mit psychiatrischen Anschauungen zu spielen.

Diese eiserne Notwendigkeit ergibt sich aus der modernen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Jesus-Betrachtung und insbesondere aus ihrer Stellung zum Bewußtsein Jesu. Wie die moderne Hyperkritik das Christentum nur als eine Frucht der natürlichen Menschheitsentwicklung ansieht und als ein Durchgangsstadium der moralischen, intellektuellen und religiösen Evolution des Menschengeschlechtes betrachtet, so betrachtet sie auch den Heiland Jesus Christus nur als ein Glied und einen Faktor dieser natürlichen Entwicklung. Sie erblickt in ihm einen bloßen Menschen ohne himmlisches Vorleben und göttliche Natur, einen Menschen, wie eben alle Menschen sind. Nur hat dieser Mensch an eine außerordentliche Lebensaufgabe geglaubt. Er hat sich mit dem Bewußtsein getragen, der Messias der Welt zu sein; er hat dem

[1] Frenssen, Hilligenlei, 130. Tausend, Berlin, Grote 1908, 496. 541.
[2] War Jesus Ekstatiker? 10.

messianischen Berufe gelebt, das kommende Himmelreich anzukünden und es durch seine Predigt, seine Wirksamkeit, sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung und Wiederkunft zu verwirklichen.

Aber wie nun das psychologische Rätsel seines Messiasbewußtseins vom kritizistischen Standpunkte aus lösen? Es ist selbstverständlich, daß ein bloßer Mensch nie und nimmer im taghellen Seelenleben sich für den Messias halten kann. Wenn er es dennoch tut, beweist er eben damit zweifellos gewiß, daß er zu hoch von sich denkt, daß er schwärmt, daß er ein religiöser Enthusiast und Fanatiker ist. Insoweit hat O. Holtzmann recht, wenn er schreibt: „Der Messiasanspruch ist für jüdisches Denken eine so außerordentliche Kühnheit, daß die Überzeugung von dem Rechte auf solchen Anspruch eigentlich nur in der Ekstase gewonnen sein kann. Ein ruhig nüchternes Denken wird nie zu dem Glauben kommen, daß ihm selbst einst das Gericht über Lebende und Tote und die Herrschaft über eine verklärte Welt zufallen solle."[1]

Demgemäß nimmt denn der Großteil der liberalen und radikalen Kritik im Seelenleben Jesu ein schwärmerisches Grundelement an, das in einzelnen Stunden seines Lebens — bei der Taufe, Versuchung, Verklärung, Todesangst — „in den Höhenlagen der Empfindung"[2] bis zu visionären Halluzinationen sich steigerte, sonst aber fast ständig auf träumerischem Niveau sich hielt. Von diesem Niveau aus gelangte Jesus leicht zu seinen Visionen; in den Visionen wurde ihm die Überzeugung von seiner messianischen Würde zuteil, und dieser Überzeugung gemäß handelte, predigte, wirkte und dachte er nachher als richtiger, bleibender Schwärmer. So erklärt die liberale und radikale Kritik. Und man kann nicht umhin anzuerkennen, daß sie hier logisch vorgeht. Wer immer in Jesus Christus einen bloßen Menschen anerkennt, ist gezwungen so zu denken.

Allein gerade da steckt auch der Schlüssel zur Widerlegung der Schwärmerei-Theorie. Jesus wird einzig deshalb und insofern für einen Schwärmer gehalten, weil und insoweit in seinem Bewußtsein, seiner Person, seiner Lehre und seinem Wirken sich Übernatürliches, Messianisches oder gar Göttliches geltend macht.

[1] War Jesus Ekstatiker? 39. Genau so Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1900, 155 f.

[2] J. Weiß a. a. O. 157.

Allerdings werden bisweilen auch andere Scheinbedenken vorgebracht gegen seine nüchterne, ruhige, normale Geistesverfassung. Bousset faßt dieselben etwa in die Worte zusammen: „Wir denken an das Gebetsringen Jesu, an seine immer wiederholte Flucht in die Einsamkeit,[1] an die heftigen Gemütserregungen, die ihn namentlich beim Heilen und Wundertun packten,[2] an seinen plötzlich auflodernden Zorn,[3] an so manche Wendung in seinem Leben, bei der er gleichsam in unerklärlichem, dunklem Sturme und Drange handelt,[4] an den Impuls, mit dem er seine unheimlich strengen sittlichen Forderungen erhebt, an die glühende Gewißheit, mit der er die Nähe des wunderbaren Gottesreiches verkündet."[5] Allein, wofern es sich bei alldem nicht um ganz natürliche Äußerungen eines durchaus gesunden menschlichen Innenlebens handelt, wird alles verständlich vom messianischen und göttlichen Bewußtsein Jesu aus. Dieses allein bildet den Stein des Anstoßes für die Schwärmereikritik.

Wir lesen es in der mehrgenannten typischen Schrift O. Holtzmanns fast Seite auf Seite. Schwärmerisch, meint er, sei der messianische Gedanke von der Nähe des Himmelreiches: „Den ekstatischen Grundgedanken des Täufers von der Nähe des Himmelreiches hält Jesus von Anfang an fest. Das ist nicht die Weltanschauung einer ruhig die gewiesene Straße wandelnden Persönlichkeit; wer den baldigen Zusammenbruch der ganzen bestehenden

[1] Beten und sich in die Einsamkeit zum Gebete zurückziehen ist für die Leugner alles Supranaturalen Schwärmerei; Religion ist ja für sie überhaupt nur „seelisches, inneres Erleben", Gemütsrausch, ohne reale Beziehung zu einem überweltlichen Gotteswesen!

[2] O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 96 sagt das gerade Gegenteil aus, nämlich, daß Jesus in seinem „Wirken eine wunderbare Ruhe und Festigkeit" zeige!

[3] Wir haben davon bereits oben S. 52 f. gesprochen.

[4] Als Belegstellen führt Bousset an Mark. 1, 35. 38; 6, 31. 45; 10, 32, wo berichtet wird, daß Jesus am Morgen aufstand, um zu beten; daß er sich entschloß, in die nächsten Städte zu gehen, um zu predigen; daß er seine Jünger einlud, in der Einsamkeit etwas auszuruhen; daß er nach Bethsaida aufbrach und schließlich auf dem Wege nach Jerusalem den Jüngern voranging. Das also heißt Bousset „in unerklärlichem dunklem Sturme und Drange handeln"!

[5] Bousset, Jesus, 3. Aufl., 12.

Weltordnung vor Augen sieht, der lebt in einem den meisten Menschen fremden Gedankenkreis. . . . Der Gedanke, durch das eigene Wirken das letzte und höchste Gut der Menschheit unmittelbar zu geben, wird immer als ekstatisch empfunden werden."[1] Schwärmerisch sei um so mehr die Rede von der Gegenwart des Gottesreiches: „Diesen Reden von der Gegenwart des Gottesreiches liegt überall die von Anfang bei Jesus vorhandene ekstatische Erwartung des baldigen machtvollen Kommens des Gottesreiches zugrunde; weil Jesus von dieser Erwartung ausgeht, kann er . . . das Aufleuchten des eigentlich schon vorhandenen, aber im ganzen noch verborgenen Gottesreiches sehen. Es ist klar, daß ihn solche Erkenntnis über die gemeine Betrachtung der Dinge hoch hinaushebt; sie verklärt ihm die Welt, sie wirkt Ekstase. . . . Der Glaube an die Nähe des Gerichtes und Gottesreiches;[2] der Glaube, selbst der künftige Messias zu sein; der Glaube, daß im eigenen Wirken das Gottesreich sich schon anbahne, und die Zusicherung des Gottesreiches an einzelne: das alles mochte und mußte für ekstatisch gelten."[3] Ekstatisch seien nicht weniger die Wunder Jesu, weil sie aus seinem messianischen Bewußtsein gewirkt worden seien: „Auch in den Wundern Jesu, soweit sie als geschichtlich beurteilt werden dürfen,[4] äußert sich das ekstatische Wesen Jesu. . . . Das (messianische) Pflichtgefühl hat Jesus zur Linderung und Hebung auch der Not der Kranken getrieben, und sein ekstatischer Glaube (an den Messiasberuf) gab ihm die Kraft, tatsächlich zu helfen. Durch solche Erfolge weckte er wieder in den Kranken das Vertrauen auf seine Hilfe, und auch dieses Vertrauen trug dazu bei, daß viele geheilt wurden."[5] Ekstatisch seien „auch die Leidens-

[1] Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 50. 52.

[2] Über diese Parusieweissagungen Jesu werden wir an anderer Stelle handeln. Es wird sich dabei zeigen, daß Holtzmann mit der liberalen Kritik mit Unrecht dem Heiland die schwärmerische Idee zuschiebt, als ob er sofort, morgen schon zum Gericht und Weltende wiedererscheinen werde. Vgl. auch Felder, Jesus Christus I, 215—220.

[3] A. a. O. 53. 71.

[4] Holtzmann nimmt als geschichtlich nur einen Teil der Heilwunder an, weil er diese ekstatisch erklären zu können wähnt; er verwirft alle Totenerweckungen und Naturwunder als ungeschichtlich, weil sie durch ekstatische Beeinflussung nicht erklärbar seien: A. a. O. 92—96. 99 f.

[5] A. a. O. 98 f.

und Todesweissagungen. . . . Den einmal in der Ekstase gewonnenen Gedanken, der Messias muß sterben, hat Jesus nur langsam sich zu eigen gemacht. . . . Wenn Jesus (beim Abendmahl) durch die Handlung und das begleitende Wort ausdrückte, daß sein Tod das Mittel sei, den verheißenen Bund zwischen Gott und den Menschen heraufzuführen, so ist das wiederum eine höchst ekstatische Rede; es greift über das Maß menschlichen Selbstbewußtseins hinaus."[1]

Also: Alles, was über das Maß menschlichen Selbstbewußtseins hinausgreift, was auf Jesu messianisches oder gar göttliches Bewußtsein hinweist, was aus diesem Bewußtsein hervorgeht und eine stete, unaufhörliche Verkündigung dieses Bewußtseins ist, verdient nach Holtzmann den Namen ekstatisch, bezw. schwärmerisch.

Und Holtzmann ist nicht etwa allein mit seinen Äußerungen. Havet erklärt die „Inspiriertheit" oder Überspanntheit Jesu so: „Jesus benimmt sich nicht nach der gewöhnlichen Art der Menschen; er sieht, was die anderen nicht sehen, er weiß, was sie nicht wissen; was er lehrt, kommt ihm nicht von Menschen, sondern vom Himmel zu. Auch beweist und überzeugt er nicht, er befiehlt. Er bewirkt die Illusion, daß er in sich etwas Übernatürliches habe, und er selbst scheint sich dieser Illusion hinzugeben. Er ist nicht ein Mann der Lehre, wie die Schriftgelehrten, sondern ein Mann des Glaubens. . . . Je mehr solcher Züge im Evangelium enthalten sind, desto göttlicher erscheint der Jesus der Evangelien in den Zeiten des Glaubens. Heutzutage versetzt uns ein solcher Geisteszustand in Unruhe. Die moderne Kritik sieht in den Inspirierten Kranke, bei denen die Intelligenz bis zur Verwirrung überspannt ist."[2]

„Hat dieser Jesus selber ein Religionsstifter sein wollen," bemerkt A. Kalthoff, „hat er sich für den Messias, den Begründer eines Weltreiches und einer Weltreligion gehalten, dann ist er als Mensch ein Schwärmer gewesen, der höchstens noch ein pathologisches Interesse beanspruchen kann."[3] Karl Otto denkt ebenso: „Alles Übersinnlichen, Übernatürlichen entkleidet, in seinem Wunderkönnen auf den ihm gebührenden Platz gewiesen, erblicken wir in Christus nur den sterblichen Menschen voll hoher Intelligenz und

[1] A. a. O. 100. 104. 113.

[2] Le christianisme et ses origines, IV, 41 s.

[3] Das Christus-Problem, 2. Aufl., Leipzig, Diederichs 1903, 27.

reinem Streben, allerdings auch von krankhaftem Ehrgeiz beseelt, der zuletzt fast an Größenwahn grenzte. Es berauschte ihn, vom Volk Gott genannt zu werden."[1] Ähnlich urteilt W. von Schnehen: „Hat sich Jesus wirklich, wie es die Evangelien darstellen, als Messias, Gottessohn oder irgend etwas sonst eine ganz eigenartige Bedeutung und gottgleiche Würde beigemessen: dann haben wir daran unzweifelhaft den Ausdruck einer krankhaften Selbstüberschätzung," einen „nur pathologisch zu verstehenden Schwärmer."[2] Auch Frenssen, der die liberale Christologie in die Sprache der Dichter und des Volkes übersetzt hat, begründet den Vorwurf, daß der Heiland ein Grübler und Schwärmer gewesen sei, mit dem Hinweis auf sein übernatürliches Bewußtsein: „Seine Seele spinnt ungeheuerliche Gedanken, malt an Bildern übergroßer Herrlichkeit. Seine Seele geht bis an die Grenzen eines erhabenen Wahnsinns."[3]

Daran läßt sich also nicht rütteln: die psychopathische Kritik hält Jesus deshalb und nur deshalb für einen Schwärmer, weil er mehr als Mensch sein will, weil er ein übermenschliches Bewußtsein hat. Nun freilich, ein bloßer Mensch, der Messias oder gar Gott zu sein vorgibt, ist wirklich ein Schwärmer. Insofern hat die ungläubige Kritik wohl recht. Allein, daß sie Jesus zum voraus und ohne jede Untersuchung als bloßen Menschen erklärt; daß sie grundsätzlich alle Beweise für die Wahrheit seines gottmessianischen Bewußtseins ablehnt; daß sie überhaupt jede übersinnliche, übernatürliche Lebensäußerung und Offenbarung Jesu entweder aus dem Evangelium streicht oder jedenfalls als Kriterium geistiger Erkrankung ansieht — das ist ihr Unrecht. Jeder aufrichtig forschende Historiker, ob christusgläubig oder nicht, muß diese Erdrosselung der Jesusgeschichte durch die naturalistische Weltanschauung und Philosophie mit Entrüstung von sich weisen als unwissenschaftliche, dreiste Voreingenommenheit. Das heißt die Geschichte und die Philosophie zum Tollhause verurteilen.

Doch lassen wir uns auch das für einen Augenblick gefallen. Nehmen wir einmal an, alles Übernatürliche existiere nur in der

[1] Die Wahrheit über Jesus von Nazareth, Dresden, Pierson 1909, 50 f.

[2] Schnehen, Der moderne Jesuskultus, 2. Aufl., Frankfurt a. M., Frankfurter Verlag 1906, 9.

[3] Hilligenlei 541.

Einbildung fanatischer Schwärmer, und Jesus müsse deshalb der Familie dieser letzteren beigezählt werden: ist nun damit das Rätsel der ungläubigen Jesus-Psychologie gelöst? Deckt sich das evangelische, nein, sagen wir nur das liberal-radikale Jesusbild mit dem Kennnamen „religiöser Schwärmer"? Keineswegs!

Jede Faser und jeder Zug dieses Jesusbildes widerspricht der Diagnostizierung als Schwärmer.

Der Schwärmer ist exzentrisch von Natur, das Gegenteil eines ruhigen, abgeschlossenen, abgeklärten Charakters. Seine Wahnidee läßt ihn nie zur Klarheit des Geistes, zum nüchternen Überlegen und Abwägen, zum unbefangenen Urteil, zum Frieden und zur Harmonie der Seele kommen. Unstät, unfertig, unklar, ohne Maß und Ziel, ohne seelisches Gleichgewicht — das ist die psychische Persönlichkeit des Schwärmers. Denken wir nur an die falschen Messiasse, an Mohammed, an die Schwarmgeister. . . .

Jesus Christus ist das Gegenteil von ihnen! Hohe, heilige Ruhe, ungetrübte Klarheit des Geistes, abgeschlossenes, absolutes Ebenmaß in Denken und Wollen, in Wort und Tat, unergründlicher, durch keine Leidenschaft getrübter Gottesfriede erfüllt seine Seele. „Eine stille, gleichmäßige Sammlung, alles auf ein Ziel gerichtet, beherrscht ihn . . . eine innere Freiheit und Heiterkeit der Seele inmitten der höchsten Anspannung, wie sie kein Prophet vor ihm besessen hat . . . ein Beweis intensiver Ruhe und geschlossener Sicherheit."[1] Sogar Bousset ist gezwungen, „den Eindruck der Ruhe und Sicherheit, der Freundlichkeit, des Friedens und der seelischen Harmonie im Gesamtbilde Jesu" anzuerkennen.[2] Und das sollte ein Schwärmer sein!

In seinen Forderungen ist der Schwärmer fanatisch. Für ihn gibt es nur eine Rücksicht: rücksichtsloses Vorwärtsstürmen auf seiner Irrbahn. Auch die verworfensten Mittel und die verworrensten Wege sind ihm dazu gut genug. Mit Faust und Gewalt, mit Feuer und Schwert schlägt er alles nieder, was sich seinen Plänen widersetzt. Unnachsichtlich und unversöhnlich gegen Andersdenkende und Feinde, hat er für diese nur Fluch, Haß und Verfolgung. Unverschämt und unvernünftig gegen seine Freunde und

[1] Harnack, Wesen des Christentums. 51. Tausend, Leipzig, Hinrichs 1905, 23.

[2] Jesus 13.

Anhänger, nützt er sie mit kaltem, dämonischem Egoismus für seine Sache aus.

Wie ganz anders Jesus! Trotzdem er sich mit ganzer Seele an die hehre Aufgabe hingibt, will er sein Reich nicht mit stürmischer Gewalttätigkeit und fanatischer Willkür errichten. Nach und nach, von innen heraus, in organischer Entfaltung, aus selbsteigener Kraft soll das Reich Gottes sich entwickeln, wie das Senfkorn, das still und ruhig zum großen Baume heranwächst. Jedes Gewaltmittel weist er entrüstet von sich. „Das Schwert in die Scheide!",[1] ruft er im entscheidenden Momente dem Petrus zu und weist die Donnersöhne, welche Feuer vom Himmel auf die Gegner herabrufen wollen, scharf in die Schranken: „Ihr wißt nicht, wessen Geistes ihr seid! Der Sohn Gottes ist nicht gekommen, um Seelen zu verderben, sondern zu retten".[2] „Selig die Friedfertigen . . . Selig die Barmherzigen . . . Selig die Sanftmütigen . . . Selig, die Verfolgung erdulden . . . Selig . . . Selig . . . Selig . . ."[3] Sanftmut, Milde, Liebe, Friedfertigkeit, Barmherzigkeit, Verzeihung, Hingebung, Selbstentäußerung, Selbstaufopferung bis in die schwersten Leiden, bis in den Tod, für Freund und Feind — das sind die Grundzüge seines Lebens und seines Evangeliums. So kann er denn auch seine Sanftmut und Demut, das persönliche Widerspiel und der lebendige Gegensatz des Fanatismus, zur Nachahmung empfehlen: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen".[4]

Die Anschauungen des Schwärmers sind phantastisch. Er ist so recht eigentlich der Mann mit einer einzigen Idee, und diese ist eine Ausgeburt seiner ungezügelten Einbildungskraft — ein Wahn. Darin liegt der Kern und das innerste Wesen der Schwärmerei, daß sie mit der realen Wirklichkeit im Widerspruch steht und für einen wirren Traum lebt, dessen Erfüllung direkt unmöglich ist. Für alles andere im Himmel und auf Erden hat sie keine Augen, um zu sehen, keine Ohren, zu hören, und kein fühlendes Herz.

Wer aber bewunderte nicht den Wirklichkeitssinn, die Weltoffenheit und Warmherzigkeit Jesu für Alles und Jedes!

[1] Joh. 18, 11.
[2] Luk. 9, 55.
[3] Matth. 5, 4—11
[4] Matth. 11, 29.

„Er lebte in der Religion, und sie war ihm Atmen in der Furcht Gottes; sein ganzes Leben, all sein Fühlen und Denken, war in das Verhältnis zu Gott aufgenommen, und doch — er hat nicht gesprochen wie ein Schwärmer und Fanatiker, der nur einen rotglühenden Punkt sieht und dem die Welt und alles, was in ihr ist, deshalb verschwindet. Er hat seine Predigten gesprochen und in die Welt geschaut mit dem frischen und hellen Auge für das große und kleine Leben, das ihn umgab. Er verkündigte, daß der Gewinn der ganzen Welt nichts bedeute, wenn die Seele Schaden nähme, und er ist doch herzlich und teilnehmend geblieben für alles Lebendige. Das ist das Erstaunlichste und Größte! Seine Rede, gewöhnlich in Gleichnisse und Sprüche gefaßt, zeigt alle Grade menschlicher Rede und die ganze Stufenleiter der Affekte. . . . Mit der größten Mission betraut, bleibt sein Auge und Ohr für jeden Eindruck des Lebens um ihn offen".[1]

Was hat er nicht alles beobachtet, miterlebt und in seinen Gesprächen und Gleichnissen geschildert! Was fesselt nicht alles sein Interesse! Haus, Herd und Heimat — das Spiel und die Neckereien der Kinder, die er liebkost und segnet; die Sorge des Weibes um Weizenmehl, Sauerteig und Brotbacken, oder beim Scheuern des Hauses, oder beim Suchen nach einer verlorenen Geldmünze; der in die Fremde ziehende Sohn und der schmerzgebeugte Vater, der auf seine Rückkehr harrt; das Glück und den Frieden des Freundeskreises, die er vollends zu kosten weiß; der Brautzug, die Hochzeitsgebräuche und das Hochzeitsmahl, an denen er teilnimmt; Festjubel der Lebenden und Trauerklage um die Toten. Land- und Weinbau, Handel und Gewerbe, die Zubereitung des Bodens und das Ochsengespann auf dem Acker; das Ausstreuen des Samens, das Aufgehen und Schwellen der Saat, das Jäten und Begießen, das Verdorren und Zertretenwerden, das Schneiden der Sichel, das Einfahren in die Scheunen, die Reinigung des Weizens von der Spreu, das Verbrennen des Unkrauts; der Winzer in den Reben, seine Arbeit und sein Treiben; die Taglöhner, die müßig auf den Märkten herumstehen; der Lohn auszahlende Schaffner; der suchende Hirt auf dem Felde, der dem verlorenen Schäflein nachgeht und es auf den Schultern zur Hürde

[1] Harnack a. a. O. 22 f.

zurückträgt; der mit Perlen handelnde Kaufmann auf der See; der Fischer auf der Barke und beim Ausbessern der Netze am Ufer. Das Leben in all seinen Abstufungen und mit all seinen Verhältnissen — Familienverhältnisse, soziale Lage und Staatseinrichtungen; Trauern und Weinen, Lachen und Hüpfen; Reichtum und Armut, Hunger und Durst, Gesundheit und Krankheit; der Luxus der Vornehmen und das Elend der Bettler; das Kastenwesen der höheren Kreise und die politischen Intriguen der Parteien; der Schüler und der Lehrer; der Einnehmer an der Zollstätte, der Wechsler am Tische, der Tauben- und Viehhändler, der Amtsmann auf der Stube und der Richter auf dem Forum. Die Natur mit all ihrer Schönheit und Abwechslung — Wolken und Sonnenschein, Regen und Schnee, Sturmflut und Wassernot; Frühlingsahnen, Erntezeit und Herbstnähe; die Bäume, wie sie ausschlagen, wie sie Früchte tragen jeder nach seiner Art, wie man sie umhaut und als Brennmaterial benutzt; die Lilie des Feldes, die in ihrem Schmuck das Prachtkleid Salomos übertrifft; die Bruthenne, die ihre Küchlein unter dem Gefieder birgt und schützt; die Vögel in der Luft und der Sperling auf dem Dache.

Das und tausend andere Dinge hat Jesus gesehen, empfunden und miterlebt. „Seine Reden durchzieht eine leuchtende Weltoffenheit und gibt insonderheit seinen Bildern und Gleichnissen einen einzigartigen, wunderbaren Reiz und taucht sie in eine Glut der hellsten, prächtigsten Farben. In ihnen tut sich der Blick kund für die Dinge dieser Welt, die Jesus mit scharfem, durchdringendem Auge in sich aufgenommen hat, und deren, wenn auch natürlich relativen Wert er, da er sie zur Verdeutlichung seiner Gedanken und Vorstellungen verwendet, rückhaltlos anerkennt".[1] Welch ein Gegensatz zwischen Jesus und dem religiösen Schwärmer, der in seinem Wolkenheim mit offenen Augen träumt, ohne Welt und Wirklichkeit zu ahnen!

Nicht einmal die Vorkämpfer der ekstatischen Kritik wagen zu behaupten, Jesus lasse sich vom Standpunkt der ekstatischen Schwärmerei aus begreifen. O. Holtzmann selbst gesteht, daß „Jesus geradezu als Gegner alles

[1] Jul. Kögel, Probleme der Geschichte Jesu und die moderne Kritik, Gr. Lichterfelde, Tempel-Verlag 1906, 35.

ekstatischen Wesens erscheint".[1] Nichts Schwärmerisches finde sich in seinen Anschauungen über Volkstum und Staat: „Von schwärmerischer Verachtung des Volkstums und der staatlichen Ordnung findet sich nichts bei Jesus".[2] Nichts Schwärmerisches in seiner Bewertung von Arbeit und Handwerk: „Auch von der Arbeit hat Jesus nicht gering gedacht. . . . Und darin erscheint Jesus geradezu als ein Gegner alles aufgeregt-ekstatischen Wesens".[3] Nichts Schwärmerisches in seinem Verhalten zur Kultur: „Wenn er dem Gedanken der Kulturarbeit nicht näher nachgeht, so hat das seinen Grund darin, weil er überall Kulturarbeit sieht und billigt. Das Ekstatische in Jesus tritt hier ganz zurück".[4] Nichts Schwärmerisches in seiner Berufsauffassung und Seelsorgstätigkeit: „Jesus ordnet ganz bestimmt die Tätigkeit seiner Jünger und ebenso seine eigene in den Kreis allgemein nützlicher Berufswirksamkeit ein, die nach seiner Anschauung Erwerbsquelle sein darf. , . . Das ist eine der Ekstase entgegengesetzte Berücksichtigung der Wirklichkeit".[5] Nichts Schwärmerisches in seiner Lehre vom Eigentum und von den sozialen Verhältnissen: „Auch hier sehen wir, wie weit er von der schwärmerisch-weltflüchtigen Vorstellung entfernt ist".[6] Nichts Schwärmerisches in seinem Gottesbegriff und in seiner Offenbarung: „Gerade hier, wo wir von einer höchsten Offenbarung an Jesus und durch Jesus reden möchten, ist aber von Ekstase keine Spur wahrzunehmen".[7] Sogar nichts Schwärmerisches in der Art und Weise, wie er die als ekstatisch bezeichnete Lehre von seinem Messiastum und der Parusie entwickelt und versteht; selbst da zeigt er seine „nüchterne Besonnenheit".[8]

So schließt denn der angestrengteste Versuch der ekstatischen Kritik damit, daß sie die ekstatische Schwärmerei Jesu „in vorsichtiger Weise weder vollständig bejaht, noch vollständig verneint".[9] Also wieder die Ja- und Nein-Christologie; Christus war Ekstatiker und er war es nicht; er war zum Teil Schwärmer, und zum

[1] War Jesus Ekstatiker? 115.
[2] A. a. O. 118.
[3] A. a. O. 118 f.
[4] A. a. O. 122.
[5] A. a. O. 122 f.
[6] A. a. O. 127.
[7] A. a. O. 127.
[8] A. a. O. 116. Vgl. 115 f. 135 f.
[9] O. Holtzmann, Christus, Leipzig, Quelle und Meyer 1907, 148.

andern und größten Teil ein durchaus nüchterner Mensch! Jedermann sieht die Doppelzüngigkeit und Unmöglichkeit einer solchen Psychologie ein. Der Schwärmer kann nicht mit dem Nichtschwärmer in einer und derselben Seele wohnen. Hier gibt es nur ein entschiedenes Entweder-Oder. Indem die gegnerische Forschung dasselbe nicht zu sprechen wagt, beweist sie eben nur, daß die Ekstasentheorie und jede psychopathische oder gar psychiatrische Jesus-Kritik nicht imstande ist, Jesus als bloßen Menschen begreiflich und verständlich zu machen.

Das ist das wichtige Endergebnis unserer Untersuchungen über die psychische Gesundheit Jesu. Wir brauchen es nur mehr bestimmt zu fixieren. In scharfen, festumschriebenen Zügen liegt dieses Resultat vor Augen:

1. Die ungläubige Wissenschaft vermag nicht zu leugnen, daß Jesus mehr als Mensch sein wollte, daß er ein übernatürliches und übermenschliches Bewußtsein hatte. Wenigstens das messianische Bewußtsein Jesu gibt die liberal-radikale Theologie — von einigen Eigenbrödlern abgesehen — zu; die positive Christologie beweist überdies, daß dasselbe ein gottmessianisches Bewußtsein gewesen ist.

Anderseits war aber Christus nach dem obersten Dogma der gegnerischen Kritik nur Mensch. Ein Idealmensch freilich, ein herrlich entwickelter, großartiger, tiefer, tapferer Mensch allerdings; doch nur ein Mensch, der „in keinem Punkte über Menschenmaß hinausging".

2. Ein bloßer Mensch mit einem mehr als menschlichen Bewußtsein ist jedoch ein logischer und psychologischer Widerspruch. Jeder gesunde Verstand sieht das Ungeheuerliche und Ungereimte dieses Widerspruches ein. Wenn Jesus selbst es nicht einsah, vielmehr entschieden und nachdrücklich betonte, daß er bloßer Mensch und doch nicht bloßer Mensch sei, so kann das nur in einer psychisch abnormalen Geistesrichtung seinen Grund haben und seine Erklärung finden. Jesus muß zum mindesten ein Schwärmer oder ein halluzinierter Ekstatiker gewesen sein; ja die Schwärmerei und Halluzination muß bei ihm den höchsten Grad der geistigen Verrücktheit, der vollendeten religiösen Paranoia erreicht haben, vermöge deren einzig ein bloßer Mensch sich einbilden kann, Messias und

Gott zu sein. Die psychopathische und psychiatrische Jesus-Auffassung ist also, um es nochmals zu sagen, ein notwendiges Postulat der ungläubigen Kritik.

3. Allein mit diesem Postulat richtet sich die ungläubige Kritik selbst. Wäre nämlich Jesus geisteskrank gewesen — ob in der höchsten Form des religiösen Wahnsinns oder in der niedersten Form der religiösen Schwärmerei, tut nichts zur Sache und läuft auf ein und dasselbe hinaus —, dann wäre er auch nicht mehr ein Idealmensch, ein wunderbar entwickelter Menschentypus gewesen. Das Jesusbild der naturalistischen und rationalisierenden Christologie ist also auf jeden Fall als Wahngebilde erwiesen. Hätte der liberal-radikale Jesus mit seiner krankhaften Selbstüberschätzung gelebt, dann hätten wir in ihm, wie der freigeistige Schnehen sagt, „den allerbesten Beweis für die Verkehrtheit des modernen Jesuanismus, der uns diesen nur pathologisch zu verstehenden Schwärmer als Gegenstand der gläubigen Verehrung und sittlich-religiöses Ideal aufdrängen will".[1] Mit ihrer Jesus-Pathologie gerät die ungläubige Forschung mithin in Widerspruch mit sich selbst.

4. Aber auch in Widerspruch mit der geschichtlichen Wahrheit. Die Psychologie Jesu, wir haben uns davon überzeugt, macht jede psychiatrische und psychopathische Wertung zuschanden. Das übernatürliche und übermenschliche Wesens- und Berufsbewußtsein des Heilandes ist das eines durchaus gesunden, nüchternen, geistig normalen Mannes, ein volles Tages- und Vernunftbewußtsein.

Nun gut, dann ist er nicht ein bloßer Mensch; er ist das, wofür er sich gehalten und ausgegeben hat — der Messias und wahre Gottessohn.

Nur eine Einrede wäre hiegegen denkbar, nämlich das Bedenken, ob Jesus etwa ein Frevler gewesen sei, der die Welt betrogen habe? Dieser Vorhalt würde indes bei Jesus neuerdings eine schwärmerische Manie voraussetzen. Nur ein geistesgestörter Verbrecher kann auf den Gedanken verfallen, sich der Welt als Messias und Gott vorzustellen. Daß er kein geistesgestörter Verbrecher war, geht aus dem bisher über die psychische Gesundheit Jesu Gesagten mit Sicherheit hervor. Es wird aber noch evidenter,

[1] Schnehen, Der moderne Jesus-Kultus, 2. Aufl., 9.

wenn wir dazu noch die geistige Hoheit und die sittliche Vollkommenheit des Heilandes eigens dartun. Das gibt uns überdies Gelegenheit, zwei weitere Beweise für die innere Wahrheit des messianischen und göttlichen Bewußtseins Jesu zu entwickeln.

Zweites Kapitel.

Die geistige Hoheit Jesu.

I. Die Weisheit Jesu.

Stellung des gläubigen Christentums und des Unglaubens zur geistigen Hoheit Jesu. — Jesus wollte keine profane, sondern nur religiöse Weisheit bringen. — Diese Weisheit ist neu und eigenartig, insofern sie über die alttestamentliche und jüdische Religion hinausgeht. — Hauptlinien der Verkündigung Jesu. — Das Evangelium von der Gottvaterschaft fehlt dem Alten Testament und dem rabbinischen Judentum. — Der Vatername, das Vaterwesen und das väterliche Verhalten Gottes nach der Verkündigung Jesu. Die gesamte Welt- und Lebensauffassung durch den Vaterglauben Jesu verklärt. — Eindruck des Jahwe-Glaubens und des Gottvater-Glaubens auf die Jünger. — Das Evangelium vom Gottesreiche. — Der Gottesreich-Begriff Jesu stellt einen schroffen Gegensatz zum Spätjudentum und eine allseitige Vervollkommnung der alttestamentl. Reichgottes-Lehre dar. — Der rein geistige und absolut universale Charakter des evangelischen Gottesreiches. — Jesus setzt die Gottesreich-Idee in Tat und Wirklichkeit um. — Die Vollendung des Reiches Gottes liegt wohl in der Zukunft, aber Anfang und Entfaltung desselben sind schon jetzt gegenwärtig. — Die eschatologische Kritik widerlegt durch die Aussprüche und Gleichnisse Jesu. — Das Evangelium von der Gottähnlichkeit. — Der sittliche Idealismus der alttestamentlichen und der sittliche Tiefstand der rabbinischen „Gerechtigkeit". — Die „bessere Gerechtigkeit" des Evangeliums. — Jesus erhebt die Gesinnung zum einzigen Maßstab der ethischen „Gerechtigkeit". — Infolgedessen werden durch ihn gewisse Formen der früheren „Gerechtigkeit" ganz abgeschafft, andere erweitert, andere schließlich veredelt. — Jesus erklärt die Liebe als einzigen Maßstab der inneren Gesinnung und folglich der gesamten Vollkommenheit. — Die Eigenart des doppelten Liebesgebotes Jesu. — Die Botschaft Jesu ist die höchste und göttliche Offenbarung religiös-sittlicher Weisheit.

Jesus betont wiederholt, daß er Meister und Führer der Menschheit sei durch die in ihm wohnende und von ihm ausgehende

Wahrheit und Weisheit: „Ich bin die Wahrheit.“[1] „Ich bin das Licht der Welt.“[2] „Einer ist euer Lehrer, Christus.“[3] Die Jünger sind sich bewußt, die Fülle der Erkenntnis von diesem Lehrer empfangen zu haben. „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen,“ versichert Johannes im Namen seiner Mitapostel, „als eine Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit.“[4] Auch Paulus hat erfahren, daß in „Jesus Christus alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen sind.“[5] Nach dem ganzen positiven Christentum ist in Jesus der „Logos“, Wort und Wissenschaft Gottes in menschlicher Gestalt erschienen und hat den Menschen aus dem Schatze seiner persönlichen Weisheit mitgeteilt Licht um Licht und Wahrheit um Wahrheit.

Die freisinnige Jesus-Forschung leugnet zwar die Gottheit Jesu und erblickt in ihm einen bloßen Menschen. Daß aber in diesem Menschen eine unübertroffene und unübertreffliche Geisteskraft sich geoffenbart habe, gesteht der Rationalismus aller Schattierungen und Schulen größtenteils zu. Das Schlagwort vom „weisen Manne von Nazareth“ ist geradezu zum Schibboleth der freigeistigen Christen geworden vom 18. Jahrhundert bis auf unsere Tage. Sie reihen Jesus in den Kreis der großen Männer ein und rücken ihn als allergrößten unter ihnen ganz in den Mittelpunkt dieses Kreises. Jesus ist ihnen der religiöse Genius des Menschengeschlechtes, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Sie meinen damit die volle persönliche und geschichtliche Bedeutung Jesu ausgesprochen zu haben.

Gegen eine solche Auffassung der Geistesgröße unseres Herrn kann das Christentum nicht laut genug protestieren. Jesus will mehr sein als ein genialer Mensch; er will Gottmensch sein und Gottessohn. Die intellektuelle Hoheit, welche in seiner menschlichen Erscheinung sich kundgibt, darf nicht getrennt werden von seinem göttlichen Bewußtsein. Seine Geistesgröße wird zum Wahrheitskriterium seines Gottesbewußtseins. Jesus wäre nicht der Geistesgewaltige, als der er gepriesen wird, wenn er sich oder uns getäuscht hätte bezüglich seines gottmessianischen Selbstbekenntnisses. So aufgefaßt wird das freisinnige Credo von der Genialität Jesu zur Apologie der Gottheit Jesu.

[1] Joh. 14, 6. [2] Joh. 9, 5.
[3] Matth. 23, 10. [4] Joh. 1, 14.
[5] Kol. 2, 3.

Um dieser Folgerung zu entgehen, leugnen die ganz Modernen im liberalen und radikalen Lager auch die Geistesgröße des Heilandes. Sie wollen wissen, daß die intellektuellen Fähigkeiten und Leistungen Jesu höchst bescheidene gewesen seien.[1] Bald erscheint er als der qualvoll sinnierende und vielfach strauchelnde Durchschnittsmensch, wie Kai Jans in Frenssens „Hilligenlei". Bald karikiert man in häßlicher Weise sein Evangelium, um ihm sodann mit der psychopathischen Kritik vorzuwerfen, daß er neben geistvollen Ideen auch viele geistlose Minderwertigkeiten aufweise. Bald will man ihn zum Träger der eigenen synkretistischen, atheistischen, sozialistischen Anschauungen machen und bedauert tief, daß er sich so was nicht gefallen läßt. Zumeist jedoch stößt man sich daran, daß Jesus in bezug auf profane Dinge nichts Neues geoffenbart habe. Weder die Philosophie, noch die Philologie, noch die Geschichtswissenschaft, noch die Medizin, Physik, Chemie, Mathematik und Astronomie haben an ihm einen berufsmäßigen Vertreter und Förderer gefunden!

So wahr diese letztere Ansicht ist, so wenig beweist sie gegen die geistige Größe Jesu Christi. Er konnte ein großer, ja der größte Genius der Menschheit sein, ohne daß er auf allen Gebieten des Wissens und Könnens sich hervortat. Nicht darauf kommt es an, daß der Weise alle Gebiete des Geteslebens bebaue, sondern daß er auf irgendeinem Gebiete bahnbrechend wirke. Die Meisterschaft und Führerschaft ist es, welche den Genius ausmacht, wie weit oder eng dann auch das von ihm beherrschte Reich des Wissens oder Könnens sein mag.

In der Tat war es nicht Aufgabe und Beruf des Heilandes, Schrittmacher zu sein in der Politik, in der Kunst, in der Naturwissenschaft oder Philosophie, sondern einzig in der Religion.

Die gesamte Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes bezweckte lediglich die religiös-sittliche Erziehung des Menschengeschlechtes. Auch derjenige, der die Offenbarung vollendete und abschloß, verfolgte kein anderes Ziel. „Der Menschensohn ist ge-

[1] Vgl. z. B. Renan, Vie de Jésus, 49. éd., 32—44; Ed. von Hartmann, Das Christentum des N. Test., Sachsa i. Harz 1905, 44—49; W. v. Schnehen, Der moderne Jesuskultus, 2. Aufl., Frankfurt 1906, 23 ff. 36 ff.; Binet-Sanglé u. a.

kommen, zu suchen und zu retten, was verloren war."[1] „Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt . . . damit die Welt durch ihn erlöst werde."[2] „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es überreichlich haben."[3] Auf das überirdische, übernatürliche Leben des Glaubens, der Heiligkeit und schließlichen Seligkeit einzig hat es Jesus abgesehen. Nirgends und niemals war er bestrebt, durch Wort oder Beispiel die rein profanen Vorstellungen seiner Zeit zu berichtigen oder zu bereichern. Er gibt sie weiter, wie sie ihm und seinen Volksgenossen durch die schlichte Beobachtung oder durch die Überlieferung entgegentraten. Seine Weisheit war wesentlich religiöse Weisheit von Gott, göttliche Offenbarung. Daß von der durch Jesus begründeten religiös-sittlichen Umgestaltung der Welt mittelbar auch die Kultur, Kunst und Wissenschaft günstig beeinflußt wurden, ist eine welthistorische Tatsache. Diese lag zum voraus verbürgt in dem Christusworte: „Suchet zuerst das Reich (Gottes) und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch hinzugegeben werden."[4] Aber nur die religiös-sittliche Erneuerung der Welt war das von Jesus unmittelbar angestrebte Ziel. In dieser Erneuerung bekundet und bewährt er seine gewaltige Geistesgröße.

Die Frage nach der Neuheit und Hoheit der Lehre Jesu ist identisch mit der Frage, ob seine Lehre über das Alte Testament und das mit Christus zeitgenössische Spätjudentum erhaben sei oder nicht. Die heidnischen Philosophien und Religionen kommen hierbei nicht in Betracht. Abgesehen davon, daß sie unermeßlich tief unter der Lehre Jesu stehen, können sie in keiner Weise auf den Begründer des Christentums eingewirkt haben. Jesus kam mit ihnen überhaupt nicht in Berührung. Das ist heute auch in gegnerischen Kreisen zugestanden. Die Zeiten, da man in der Kinderstube der jungen Religionsgeschichtler zu berichten wußte, daß der Heiland ägyptische, griechische, babylonische und buddhistische Weisheit studiert und vermengt habe, sind für immer vorbei. Höchstens das Christentum der Apostel und der Urkirche wird hin und wieder noch „religionsgeschichtlich" erklärt. Die Lehre Jesu ist anerkanntermaßen ganz und gar auf palästinensischem Boden erwachsen; das religiöse Milieu, aus welchem

[1] Luk. 19, 10. [2] Joh. 3, 17.
[3] Joh. 10, 10.
[4] Matth. 6, 33; Luk. 12, 31.

Christus hervorging und in welchem er sich bewegte, war einzig das Alte Testament und das mit ihm zeitgenössische rabbinische Spätjudentum. Seine Weisheit ist neu und eigenartig insoweit, als sie über die alttestamentliche und spätjüdische Religion hinausgeht.

Wir könnten eigentlich auch kurzweg sagen: insoweit, als sie über die spätjüdische Religion hinausgeht. Überragt die religiöse Erkenntnis Jesu das Spätjudentum, so trägt sie den Charakter des Neuen und Eigenartigen, mag sie nun das Alte Testament übertreffen oder bloß eine Rückkehr zu demselben sein. Denn letzteres trat, menschlich gesprochen, nur durch die Perspektive des rabbinischen Spätjudentums an Jesus heran. Zwischen Moses und den Propheten einerseits und dem Evangelium anderseits lagen Jahrhunderte in der Mitte, welche den Zugang zum richtigen Verständnis der alttestamentlichen Offenbarung erschwerten und manchfach beinahe unmöglich machten. Die Rabbinen hatten das „Gesetz" mehr und mehr mit einem eigentlichen Festungswall von dogmatischen, exegetischen und kasuistischen Satzungen umgeben und verrammelt. Ihr höchster Stolz bestand darin, den „Zaun" um das Gesetz errichtet zu haben. „Machet einen Zaun um die Thora! Machet hoch den Zaun!" Das war ihr oberster Grundsatz.[1] Ja, sie haben ihn hoch gemacht, so hoch und festgefügt, daß sie selbst nicht mehr zum Gesetze hinübersehen konnten, so stark und undurchdringlich, daß er sie vom Gesetze für immer trennte. Das ist's, was Christus den Rabbinen mit heiliger Entrüstung vorwirft: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten, die ihr den Schlüssel zur Wissenschaft (des Alten Testamentes) gestohlen! Ihr selbst seid (in ihr Heiligtum) nicht eingetreten und habt denen, die eintreten wollten, den Zugang verwehrt."[2] Das Resultat der pharisäischen Gesetzesklauberei bestand darin, daß sie vorerst den prophetischen Gehalt, die Glaubenslehre, die Seele und den Geist des Alten Testamentes verkannten und verunstalteten zugunsten der bloßen Buchstabentreue gegen das mosaische Gesetz, und daß sie sodann den Buchstaben des Gesetzes selbst verklauselten und entstellten zugunsten selbsterfundener willkürlicher Satzungen.[3]

[1] Pirke aboth I, 1. [2] Luk. 11, 52.

[3] Den Nachweis hiefür s. in meinem Vortrag: Die Krisis des religiösen Judentums zur Zeit Christi, Stans, v. Matt 1903.

Jesus nahm den unerbittlichen Kampf auf mit diesem pharisäischen Nomismus. Sein ganzes Leben und Lehren steht dem rabbinischen Judentum schlechthin entgegen. „Wehe, wehe, wehe!" — dieses vernichtende Wort ringt sich ihm je und je auf die Lippen, so oft er von den typischen Vertretern des damaligen Judentums spricht. Daß die Pharisäer und Schriftgelehrten ihrerseits ihn aufs äußerste haßten, verfolgten und schließlich kreuzigten ob seiner Gegnerschaft zum Rabbinismus, ist jedem Leser der Evangelien bekannt. Der Apostel Petrus betrachtet die Befreiung vom rabbinischen Gesetz und Joch geradezu als eine Haupterrungenschaft des Wirkens und des Todes Jesu, wenn er von der »vana conversatio paternae traditionis« zu seinen Judenchristen spricht: „Durch Christi kostbares Blut seid ihr erlöst worden von dem törichten Wandel eurer angestammten Überlieferung."[1] Hätte der Heiland auch nur dieses eine vollbracht: die Rückkehr vom Spätjudentum zur reinen und unverfälschten Religion des Alten Testamentes, er würde eine Neuschöpfung allererster Größe vollzogen haben.

Er ging indes weiter. *Auch dem Alten Testamente gegenüber macht sich seine schöpferische Lehrweisheit geltend.* Freilich in einem ganz andern Sinne. Aus dem soeben Gesagten geht ja unzweifelhaft hervor, daß er nicht beabsichtigte, eine vom Alten Testamente grundsätzlich verschiedene Religion zu stiften. Seine Worte lauten sehr bestimmt: „Denket nicht, ich sei gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, sie aufzuheben, sondern sie zu erfüllen. Denn wahrlich! eher würde Himmel und Erde vergehen, als daß der kleinste Buchstabe oder der mindeste Punkt vom Gesetze verginge, bis alles erfüllt ist."[2] Erfüllung, Völligmachung, Vollendung der alttestamentlichen Offenbarungswahrheit — das war also der nächste Zweck seines Auftretens inmitten des israelitischen Volkes und Landes.[3]

[1] 1. Petr. 1, 18 f.

[2] Matth. 5, 17 f.

[3] Vgl. L. Jacob, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1893; J. Meinhold, Jesus und das Alte Testament, Freiburg, Mohr 1896, 1—109; H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, Freiburg, Mohr 1897, 130—160; Hans Hinrich Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1901, 177—209.

Allein jede wahre Erfüllung und Vollendung ist dem Unerfüllten, Unfertigen, Keimenden und Knospenden gegenüber ein Neues. Jede Erfüllung und Vollendung setzt voraus, daß die frühere unvollkommene Form abgelöst und ersetzt wird durch eine vollkommenere und bessere. In der Tat erscheint Jesus original im höchsten Sinne auch dort, wo er die Gedanken der Propheten weitergibt. Denn er gibt sie nicht weiter, ohne sie zugleich mit der Vollkraft des Lebens zu erfüllen und in plastische Wirklichkeit umzusetzen. Die Kluft zwischen Gedanke und Tat, Voraussage und Vollendung ist in ihm überwunden.

Es gibt keine einzige alttestamentliche Lehre, welche nicht durch das Christentum in neues Licht gerückt worden wäre. Dann aber geht Jesus zudem entschieden über das Alte Testament hinaus und verkündet mit schöpferischer Genialität eine bisher unerhörte Botschaft. Aus seinem Bewußtsein, auf dem Boden des Alten Testamentes zu stehen, folgt keineswegs, daß er beim Alten Testamente stehen geblieben sei. Er fühlt sich ja als der unumschränkte Herr des mosaischen Gesetzes.[1] Als solcher schreitet er kühnen Schrittes über die Lehrweisheit der bisherigen Offenbarungsurkunden hinaus und spricht: „Ihr habt gehört, daß den Altvordern gesagt wurde . . . ich aber sage euch . . .“[2] Diese Selbständigkeit der Erkenntnisse und Forderungen Jesu riß gleich von Anfang seines Auftretens die Juden „zum Erstaunen hin, so daß sie disputierten und sagten: Was ist dies? Eine neue Lehre mit Vollmacht!“[3] Beides, die Erfüllung des Alten Testamentes und seine Weiterbildung zum Evangelium vollzieht Christus in solch meisterhafter Weise, daß seine ganze Religion durchaus das Gepräge des Neuen, Eigenartigen, Selbständigen, allseitig Ursprünglichen trägt.

Wir können das im Rahmen unseres Buches nur an den Hauptlinien der Verkündigung Jesu dartun.[4] Das

[1] Matth. 12, 8; Mark. 2, 28; Luk. 6, 5.

[2] Matth. 5, 21—48.

[3] Mark. 1, 27.

[4] Zur Gesamtdarstellung der Lehre Jesu vgl. G. Schnedermann, Das Judentum und die christliche Verkündigung in den Evangelien, Leipzig, Hinrichs 1884; Bousset, Jesu Predigt im Gegensatz zum Judentum, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1892; B. Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie des

Christentum des Neuen Testamentes kann nämlich hier so wie so nicht in seinem Gesamtumfang herangezogen werden. Der Nachweis, daß die Apostolische Predigt in allen Punkten auf Jesus zurückgehe, ist an dieser Stelle noch nicht erbracht worden. Nur die Evangelien fallen in Betracht als Urkunden seiner Weisheit. Aber auch den Lehrgehalt der Evangelien dürfen wir nicht ohne Unterschied und im Sinne des gläubigen Christentums einschätzen. Die spezifisch christlichen Dogmen von der Dreieinigkeit Gottes, von der Taufe als Sakrament, von der Eucharistie, mit einem Worte die Geheimnislehren setzen den Glauben voraus. Wo es sich erst um die Beweise für die Messianität und Gottheit Jesu und überhaupt um die apologetischen Vorbedingungen des Glaubens handelt, müssen wir auf die Heranziehung der Geheimnisse schlankweg verzichten. Wir werden uns mit dem Gegner nur verständigen können hinsichtlich jener Grundzüge der Predigt Jesu, welche von keinem Leser der Evangelien übersehen oder bestritten werden können.[1] Diese Grundzüge gehen auf im Evangelium von der Gottvaterschaft, vom Gottesreiche und von der Gottähnlichkeit.[2]

1. Das Evangelium von der Gottvaterschaft.

Der Apostel Johannes ist sich bewußt, daß Jesus der Menschheit eine neue Gottesanschauung gebracht habe und daß eben diese

N. Test., 6. Aufl., Berlin, Hertz 1895, 32—116; W. Beyschlag, Neutestamentl. Theologie I, 2. Aufl., Halle, Strien 1896; H. J. Holtzmann a. a. O. I, 28—344; Harnack, Wesen des Christentums 32—47; Wendt a. a. O.; Erich v. Schrenck, Jesus und seine Predigt, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1902, 24—234; Pierre Batiffol, L'Enseignement de Jésus, 4. éd., Paris, Bloud [1905]; Philipp Bachmann, Die neue Botschaft in der Lehre Jesu, Gr. Lichterfelde, Runge 1905; Ludw. Lemme, Jesu Wissen und Weisheit, Gr. Lichterfelde, Runge 1907; L. Pullan, The Teaching of Our Lord, London, Rivingtons, 1908; Schell, Jahwe und Christus, 2. Aufl., Paderborn, Schöningh 1908, 403—480; G. B. Stevens, The Teaching of Jesus, London, Macmillan 1910; H. B. Swete, Studies in the Teaching of Our Lord, London, Hodder 1911.

[1] Vgl. hiezu Ottiger S. I., Theologia fundamentalis I, Freiburg, Herder 1897. 606 sq.

[2] Über die einzigartige Form der Lehrweisheit Jesu vgl. die schönen Ausführungen bei G. Esser, Jesus Christus, der göttliche Lehrer der Menschheit, Kempten, Kösel 1913, 215—219.

Gotteserkenntnis die Seele des Evangeliums bilde: „Das ist die Botschaft, die wir von ihm empfangen haben, daß Gott Licht ist und keine Finsternis ist in ihm.“[1] Jesus selbst erklärt sich übrigens als Träger und Prediger einer durchaus neuen Gottesidee: „Niemand kennt den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.“[2] Das ist allerdings nicht so zu verstehen, als hätte Jesus einen bisher unbekannten Gott geoffenbart. Er nimmt vielmehr Bezug darauf, daß Gott, von dem er spricht, der Gott des Alten Testamentes und aller jüdischen Zeitgenossen sei — Jahwe Elohim, der eine persönliche Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,[3] der Gott Israels.[4]

Diesen Gott aber lehrt Jesus kennen als den Vatergott, die Vatergüte, die Vaterliebe, den himmlischen Vater. Die Verkündigung Gottes des himmlischen Vaters ist das ureigenste seiner Predigt. Er schuf dadurch allein schon eine wahrhaft neue, über den Alten Bund wie über den Rabbinismus himmelhoch erhabene Religion.

Der Vatername Gottes begegnet uns zwar bereits an vereinzelten Stellen des Alten Testamentes. Jahwe heißt der Vater Israels, weil er das Volk auserwählt und großgezogen hat.[5] Sogar mit bloßer Rücksicht auf die Erschaffung durch Gott redet der Israelit Jahwe mit dem Vaternamen an.[6] Jahwe wird auch Vater genannt, insofern seine Vorsehung über die Geschicke der Menschen wacht.[7]

Das sind indes Ausnahmefälle. Nur an verhältnismäßig seltenen Stellen des Alten Testamentes erhält Gott den Vaternamen. Die Psalmen, welche den typischen Ausdruck der israelitischen Frömmigkeit und den Niederschlag des ganzen alttestamentlichen Gebetsverkehrs darstellen, legen Gott fast durchwegs den Königstitel bei[8] und führen den Beter als Knecht, nicht als

[1] 1. Joh. 1, 5.
[2] Matth. 11, 27; Luk. 10, 22.
[3] Mark. 12, 26.
[4] Mark. 12, 29.
[5] 5. Mos. 1, 31; 8, 5; 32, 6; 1. Paral. 29, 10; Is. 1, 2; 63, 16; Jer. 3, 4; Os. 11, 1.
[6] Sir. 23, 1. 4; Mal. 2, 10.
[7] Sap. 14, 3.
[8] Ps. 5, 3; 10, 16; 24, 7 ff.; 29, 10; 44, 5 usw.

Kind Gottes ein.[1] Königsherrschaft Jahwes und Knechtesdienst des Israeliten sind die Hauptakkorde der israelitischen Religiosität, wiewohl nebenbei auch die Untertöne des Vertrauens, der Hingabe, der Zuversicht, der Liebe mitklingen. Der heilige Schauer vor Gottes Majestät, Macht, Erhabenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit verkümmerte den Gedanken an seine Treue, Barmherzigkeit, Gnade und Langmut. Wenn der betende Israelit sich hin und wieder bewußt wird, daß „Gott sich der Frommen erbarme, wie sich ein Vater über Kinder erbarmt",[2] so entsprach doch nur der Königsname allseitig seinem Gottesbegriff und seinem gesetzlichen Dienstverhältnis zum Herrn Israels. Der Prophet verkündet es deshalb als die frohe Botschaft der messianischen Zeit, daß Gott der Vater seines auserwählten Volkes heißen werde.[3]

War somit der Vatername und insbesondere die Vaternatur Gottes in der alttestamentlichen Gottesanschauung nur keimartig vorhanden, so vermochte das spätere rabbinische Judentum den Vatergott immer weniger zu fassen. Der Vatertitel Gottes begegnet uns zwar bisweilen auch noch um die Zeit Christi im pharisäischen Schrifttume.[4] Das Evangelium selbst berichtet, daß die Pharisäer sich Söhne Gottes und Gott ihren Vater nannten.[5] Sie taten es aber lediglich, um mit ihrer israelitischen Abstammung und Auserwählung zu protzen. Der rabbinische Gottesgedanke verunmöglichte es, das innerste Wesen Gottes im Sinne einer eigentlichen Vaterschaft zu erfassen.

Für das jüdische Bewußtsein war das erste und wichtigste Wesensmerkmal Gottes seine Erhabenheit über die Welt. Der Glaube, daß Jahwe nicht als geschöpfliches, sinnliches, begrenztes Weltwesen gedacht werden dürfe, bildete von jeher das höchste Gut Israels. Um es gegenüber den polytheistischen Gottesvorstellungen der Heiden besser zu wahren, ging man aber in der nachexilischen Periode so weit, Gott von der vergänglichen Welt vollständig zu trennen und ihn womöglich in Gegensatz zu ihr zu rücken. Der

[1] Ps. 19, 12. 14; 27, 9; 31, 17; 34, 23; 90, 13 usw.
[2] Ps. 103, 13; Sir. 23, 1. 4.
[3] Jer. 3, 19.
[4] Die Stellen sind gesammelt bei Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig, Hinrichs 1898, 150—155.
[5] Joh. 8, 41 f.

Gottesbegriff ward nach und nach so einseitig transzendent, daß das absolute Wesen eine konkrete, lebendige Verbindung mit der endlichen Kreatur ganz und gar ausschloß.

Die jüdischen Schriften aus der letzten vorchristlichen Zeit und aus dem ersten christlichen Jahrhundert[1] verflüchtigen das Wesen Gottes in steigendem Maße zu einer bloßen Abstraktion. Nur an den beiden Polen der anfänglichen Weltschöpfung und des endzeitlichen Weltgerichts ragt Gott noch in die Welt hinein zufolge der rabbinischen Literatur, im übrigen ist er vollständig von ihr getrennt. Die Transzendenz beherrscht so ausschließlich den rabbinischen Gottesgedanken, daß sogar das Aussprechen des Namens Jahwe als Frevel angesehen wurde. Außerhalb des Kultus durfte Gott nur genannt werden: der Höchste, der Lebendige, der Ewige, der Allmächtige, der Heilige, der Erhabene, Herr des Himmels, Gott des Himmels, der himmlische Gott, Gott der Götter, König der Könige, Herr des Herren. Noch lieber ersetzte man den Namen Gottes einfach durch Abstracta. Er heißt: der Himmel, die Höhe, die Herrlichkeit, die große Majestät, die Schechina, der Thron. Muß nun einmal von Gott gesprochen oder geschrieben werden, so schreibt oder spricht man eher einen subjekt- oder prädikatlosen Satz, als daß man den Namen Gottes ausdrücklich nennen würde.[2] All das beweist offenkundig, daß die Juden im neutestamentlichen Zeitalter unübersteigliche Schranken errichtet hatten zwischen Gott und der Welt, zwischen Gott und dem Menschen. Jeder Gedanke an Gott war abstrakt und problematisch; jeder Verkehr mit Gott war durch ein herzloses, steifes Zeremoniell erschwert. Eine väterliche Herablassung Gottes zur Erde und ein kindliches Aufschauen des Menschen zum Himmel ist bei der rabbinischen Theodizee undenkbar.

[1] Buch Henoch, Psalmen Salomons, Buch der Jubiläen, Himmelfahrt Moses', Sibyllinen, 3. Buch der Makkabäer, 4. Buch Esdras, Apokalypse des Baruch, Targume des Onkelos und Jonathan. Vgl. Felder, Jesus Christus I, 198 f., wo die nötigen Literaturverweise über Alter und Ursprung dieser Bücher verzeichnet sind.

[2] Belege bei H. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin, Reuther und Reichard 1903, 291—313. Vgl. Ferd. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl., Leipzig, Dörffling und Franke 1897, 148—161.

Es entsprach ganz dieser Theodizee, daß das Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott überhaupt nicht als ein ethisches Liebesverhältnis, sondern als ein juridisches Rechtsverhältnis aufgefaßt wurde. Der beiderseitige Verkehr vollzieht sich einzig auf Grund von Gesetz und Verdienst, nicht auf Grund der Liebe, Gnade und Barmherzigkeit. Wir werden bald sehen, daß Gesetzesdienst und Gesetzesgerechtigkeit die ganze Frömmigkeit des Pharisäers ausmachten; hier ist nur festzustellen, daß Gott seinerseits dem Frommen durchwegs als Jurist und Kasuist entgegentrat, nicht als Vater. In der Mitte zwischen Gott und den Menschen lag das Gesetz. Nur durch das Gesetz berührten sie sich gegenseitig. Nur nach Maßgabe der Gesetzeserfüllung durfte und mußte Gott auch den gesetzlichen Lohn berechnen. Für Gnade, väterliche Güte und huldvolle Nachsicht war kein Platz mehr übrig. Paulus, der frühere Pharisäer, spricht es an zahlreichen Stellen seiner Briefe mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit aus,[1] und die späteren synagogalen Schriften betonen immer wieder das totale Gebundensein Gottes durch das Gesetz.[2] Gott ist verpflichtet, sich mathematisch genau nach dem Gesetze zu richten. Nur auf das Gesetz geht das Sinnen und Denken und Wollen Gottes. Wie hienieden, gibt es dort oben ein Synedrium und eine ganze Hierarchie von Rabbinen, und Jahwe sitzt in ihrer Mitte und studiert und disputiert mit ihnen über die Gesetzesparagraphen.[3] „Drei Stunden beschäftigt er sich täglich mit dem Gesetze" nach dem Targum von Jerusalem.[4] Auch das Handeln und Tun Gottes unterliegt den Bestimmungen des Gesetzes.[5] Er hält trotz dringender Arbeiten den Sabbath,[6] begibt sich in

[1] Röm. 10, 5; Gal. 3, 10. 12 u. ö.

[2] Inwiefern die im folgenden oft zitierten talmudischen Schriften für die Beurteilung des mit Christus zeitgenössischen Rabbinismus herangezogen werden dürfen, s. Felder, Jesus Christus I, 186, wo auch über die Zitationsweise dieser Schriften das Nötige gesagt worden ist. Vgl. dazu noch Joseph Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, Regensburg, Manz 1910, 8—17.

[3] Baba mezia 85 b. 86 a; Bereschith rabba c. 49.

[4] Targ. Jerusch. zu 5. Mos. 32, 4.

[5] Schemoth rabba c. 30.

[6] Bereschith rabba c. 7.

seine Synagoge,[1] kleidet sich in seine Tallith (Gebetsmantel),[2] legt die Gebetsriemen an, die der Hand und die des Hauptes.[3] Mit einem Worte: Gott geht ganz im Gesetze des Moses auf, und zwar im mosaischen Gesetze, wie es durch die Pharisäer mit tausend Schnörkeln und Nörgeleien verunstaltet worden war. Wo bliebe da auch nur die geringste Möglichkeit für ein Vater- und Kindesverhältnis? Die alttestamentlichen Quellen zum Gottvaterglauben waren seit Jahrhunderten abgegraben, und der Weg dazu war verlegt durch alle Berge rabbinischer Theologie.

Inmitten dieser rabbinischen Welt und Zeit nun verkündet Jesus das Unerhörte, daß Gott vor allem und über alles der himmlische Vater ist. Daß Gott über die Weltdinge erhaben ist als der höchste Herr Himmels und der Erde;[4] daß wir seine Diener und Knechte sind und ihm unbedingten Dienst schulden;[5] daß wir seinen Willen als einziges Gesetz unseres Lebens unbedingt erfüllen[6] und seinen Namen heilighalten und verherrlichen[7] müssen, steht für Jesus ebenso fest als für Altisrael und für das Spätjudentum. Dabei würden wir aber bei Jesus umsonst nach dem transzendenten abstrakten Gottesgedanken der Rabbinen oder auch nur nach der im Alten Testamente vorherrschenden Bezeichnung Gottes als des absoluten Königs und Herrschers suchen. Die Heiligkeit, Erhabenheit und Majestät Jahwes erscheint im Evangelium nie getrennt von seiner Väterlichkeit.

Der Vatername ist der bevorzugte Titel, mit dem Gott im Evangelium angeredet wird, der einzige Ausdruck, in welchen der Heiland seine Gottesidee gekleidet hat. Daß er Gott seinen Vater nennt in einem ganz eigenartigen Sinne, ist uns bekannt. Jesus allein ist Gottes Sohn in der wesenhaften, naturhaften, physischen Bedeutung des Wortes. Aber die ethische Vatergesinnung Gottes ist nicht auf den eingeborenen Sohn beschränkt. Gott ist „der

[1] Berachoth 7 a. [2] Rosch haschschana 17 b.
[3] Berachoth 6 a. 7 a.
[4] Matth. 11, 25; Luk. 10, 21.
[5] Matth. 18, 23 ff.; 20, 1 ff.; 25, 14 ff.; Luk. 12, 47 f.; 16, 1 ff. 13; 17, 7 ff.
[6] Matth. 5, 12. 46; 6, 1—6. 10. 16. 18; 10, 41; Mark. 9, 43—48; Luk. 11, 2; 13, 9. 26—30; 14, 14.
[7] Matth. 5, 16; 6, 9; Luk. 11, 2.

Vater" überhaupt.[1] Er ist Vater seinem ganzen Wesen nach. Er ist eben deshalb der Vater aller und der Vater jedes Einzelnen, Vater, nur Vater. Auch der Kleinste und Ärmste,[2] auch der letzte Sünder und Bösewicht[3] ist Gottes Kind und hat an Gott seinen himmlischen Vater. „Euer Vater", „unser Vater", in dieses traute Wort klingen alle Gottesoffenbarungen aus, welche Jesus vom Himmel auf die Erde brachte.[4] Und ebenso soll unser Verkehr mit dem Himmel, unser Gottesdienst und unser Gebet getragen und durchdrungen sein vom kindlichen Bewußtsein, daß Gott unser Vater ist. Mag der Jude sein tägliches Schmone-Esre-Gebet mit den Worten beginnen: „Gelobet seist du, Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, mächtiger und furchtbarer Gott, allerhöchster Gott . . .";[5] Jesus lehrt seine Jünger nur zum Vater beten: „Also sollet ihr beten: Vater unser, der du bist im Himmel".[6]

Vatername und Vaternatur sind bei Gott in so unvergleichlicher und einzigartiger Weise ausgeprägt, daß sie auf Menschen sich gar nicht vollwertig übertragen lassen: „Vater heißet keinen von euch auf Erden; denn einer ist euer Vater, der himmlische".[7] Diese Erkenntnis vom Evangelium des himmlischen Vaters ist in den Augen Jesu eine so übermenschliche und unschätzbare Weisheit,

[1] Matth. 11, 27; Mark. 13, 32; Luk. 11, 13.

[2] Matth. 18, 14.

[3] Matth. 5, 44 f.

[4] Matth. 5, 16. 45. 48; 6, 1. 4. 6. 8. 9. 14. 15. 18. 26. 32; 7, 11; 10, 29; 18, 14. 35; 23, 9; 28, 19; Mark. 11, 25 f.; Luk. 6, 36; 12, 32; Joh. 4, 21. 23; 6, 45; 8, 41 f.; 14, 8. 26; 16, 27; 17, 11. 26; 20, 17.

[5] E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 3. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1898, 461. Die endgültige Redaktion des Schmone-Esre-Gebetes vollzog sich 70—100 n. Chr., indes die Grundlage davon z. B. Jesu sicher schon vorhanden war. Schürer a. a. O. 462 f.; Felten, Neutest. Zeitgesch. II. 165.

[6] Matth. 6, 9; Luk. 11, 2. Der von jüdischer Seite, zuletzt von J. Eschelbacher (Das Judentum und das Wesen des Christentums, Berlin 1905) gemachte Versuch, das Gebet des Herrn aus jüdischen Quellen herzuleiten, hat sich als erfolglos erwiesen. Vgl. Fiebig, Jüdische Gebete und das Vaterunser, in: Christliche Welt 1906, 947—949. 961—969; A. Bludau, Ist das Vaterunser aus jüdischen Gebetsformeln zusammengesetzt? In: Der katholische Seelsorger XX, 19—26. 53—60.

[7] Matth. 23, 9.

daß er darob in das jubelnde Dankgebet ausbricht: „Vater! Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir gegeben hast. . . . Heiliger Vater! erhalte sie in deinem Namen, . . . damit sie Eins seien, wie wir Eins sind . . . Gerechter Vater! die Welt kennt dich nicht: aber ich kenne dich, und nun haben auch diese erkannt, daß du mich gesandt hast. Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, womit du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen".[1] „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies verborgen hast vor Weisen und Verständigen und es enthüllt hast Kleinen; ja, Vater, weil es so wohlgefällig war vor dir. Alles wurde mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt, wer der Sohn ist, außer der Vater, und wer der Vater ist, außer der Sohn, und wem es der Sohn enthüllen will".[2] Und zu den Aposteln gewandt, fügt er bei: „Selig die Augen, die erblicken, was ihr erblicket. Denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr erblicket, und sahen es nicht, und hören, was ihr höret, und hörten es nicht".[3] Ist Gott seinem Wesen und Namen nach unser himmlischer Vater, so wird nun auch *sein ganzes Verhalten zu uns bestimmt durch die väterliche Gesinnung*. „Gott allein ist gut." Gott allein ist die unendliche Güte, mit der keine geschöpfliche Güte sich vergleichen läßt.[4] „Gott ist die Liebe", die wohlwollende, menschenfreundliche Liebe.[5] „Der Vater hat euch lieb".[6] Liebe, Barmherzigkeit, Wohlwollen, Gnade, Nachsicht — darin gipfelt die Gesinnung des himmlischen Vaters zu uns.

Auf Leib und Seele, auf Zeitliches und Ewiges, auf Größtes und Kleinstes erstreckt sich diese väterliche Gesinnung. Jesus kann es uns nie genug einprägen: „Euer Vater weiß, was ihr nötig habet, bevor ihr ihn bittet.[7] . . . Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan werden. . . . Oder welcher Mensch ist unter euch, den sein

[1] Joh. 17.
[2] Matth. 11, 25—27; Luk. 10, 21 f.
[3] Luk. 10, 23 f.
[4] Matth. 19, 17; Mark. 10, 18; Luk. 18, 19.
[5] 1. Joh. 2, 15; 3, 1. 17; 4, 8. 9. 16.
[6] Joh. 16, 27.
[7] Matth. 6, 8.

Sohn um Brot bittet, wird er ihm einen Stein geben? Oder wenn er ihn um einen Fisch bittet, wird er ihm eine Schlange geben? Wenn also ihr, die ihr böse seid, euern Kindern gute Gaben zu geben wisset, um wieviel mehr wird euer Vater, der im Himmel ist, denen Gutes geben, die ihn bitten?[1] . . . Seid nicht besorgt für das Leben, was ihr essen, noch für den Leib, was ihr anziehen werdet. Betrachtet die Raben, weil sie weder säen noch ernten, die nicht Vorratskammer und nicht Scheuer haben, und Gott ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als die Vögel? . . . Betrachtet die Lilien, wie sie weder spinnen noch weben; ich sage euch aber, nicht einmal Salomon in all seiner Herrlichkeit war angetan wie eine von ihnen. Wenn aber Gott das Gras auf dem Felde, das heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, um wieviel mehr euch, ihr Kleingläubigen? Auch ihr, suchet nicht, was ihr essen oder was ihr trinken sollet, und lasset euch nicht beunruhigen, denn nach diesem allen suchen die Heiden der Welt; euer Vater aber weiß, daß ihr dies bedürfet. . . . Fürchte dich nicht, du kleine Herde, weil es eurem Vater wohlgefallen hat, euch das Reich zu geben.[2] . . . Sind nicht zwei Sperlinge um einen Batzen zu kaufen? Und nicht einer von ihnen wird zur Erde fallen ohne euren Vater. Euch aber sind auch die Haare des Hauptes alle gezählt. Fürchtet euch also nicht; ihr seid mehr wert als viele Sperlinge."[3]

Trauter, zärtlicher, herzlicher ließe sich wahrlich die Vaterliebe und Vaterfürsorge Gottes weder schildern, noch denken. Der Vaterglaube des Evangeliums gipfelt im Gefühle unmittelbarer Gottesnähe, in der jubelnden Gewißheit, daß Gott uns unendlich liebt und wie seinen Augapfel hütet, im vertrauensvollen Kindessinn und Kindesbewußtsein, daß wir am Herzen unseres himmlischen Vaters geborgen sind.

Nach alldem versteht es sich von selbst, daß *ein bloßes Rechtsverhalten Gottes zu uns ausgeschlossen wird*. Die Vatergesinnung des Evangeliums tritt an die Stelle der starren, unbeugsamen Rechtsgesinnung Jahwes, wie das Judentum sie predigte. Allerdings ist auch der Vater im Himmel ein gerechter Richter und

[1] Matth. 7, 7—11; vgl. Luk. 11, 9—13.
[2] Luk. 12, 22—30. 32; Matth. 6, 26—32.
[3] Matth. 10, 29—31.

Vergelter, der den Frommen ewig belohnt und den unbußfertigen Sünder ebenso unnachsichtlich der ewigen Strafe überantwortet.[1] Allein das endgültige Strafgericht erreicht den Gottlosen nur, wenn und weil er bis zum Ende die Vatergüte Gottes mißbraucht und die Vaterhand zurückgestoßen hat. Und der Fromme erhält seinen Lohn wieder nicht bloß nach Recht und Gebühr, sondern in einem so überreichlichen Maße, wie er es weder verdiente, noch erwarten konnte. Was immer er für Gott und sein Reich getan und geopfert, wird ihm hundertfachen Lohn hienieden und in der zukünftigen Welt das ewige Leben eintragen.[2]

Ja, ganz ohne entsprechendes Recht oder Verdienst spendet uns Gott seine väterlichen Wohltaten. Er verleiht Gutes nicht nur auf unsere Leistungen, sondern auch auf unsere bloßen Bitten hin.[3] Aus seiner Herzensgüte gibt er dem Arbeiter der elften Stunde den vollen Tageslohn.[4] Er, der Vater im Himmel, „heißt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte".[5] Die Bösen stehen seinem Vaterherzen in gewissem Sinne sogar näher als die Guten, weil es seine Sorge ist, „zu suchen und zu retten, was verloren war".[6] Wie wunderbar spricht Jesus diese Liebe des himmlischen Vaters aus in den Gleichnissen von der verlorenen Drachme,[7] vom verlorenen Sohne,[8] vom verlorenen Schäflein. „Welcher Mensch aus euch, der hundert Schafe hat und eines aus ihnen verlor, läßt nicht die neunundneunzig in der Wüste zurück und geht dem verlorenen nach, bis er es findet? Und wenn er es gefunden hat, so legt er es freudig auf seine Schultern, und nach Hause gekommen, ruft er die Freunde und die Nachbarn zusammen und sagt zu ihnen: ‚Freuet euch mit mir, weil ich mein Schaf gefunden habe, das verloren war.' Ich sage euch: ‚So wird im Himmel Freude sein über einen Sünder,

[1] Matth. 5, 12. 46; 6, 1—18; 9, 43—48; 10, 41; Luk. 13, 9. 26—30; 14, 14.

[2] Mark. 10, 29—31.

[3] Matth. 7, 9—11; Luk. 12, 11—13.

[4] Matth. 20, 1—16.

[5] Matth. 5, 44 f.

[6] Luk. 19, 10; Matth. 18, 11.

[7] Luk. 15, 8—10.

[8] Luk. 15, 11—32.

der Buße tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, welche Buße nicht nötig haben.'"[1]

Das ist die neue, nicht nur über den heidnischen Polytheismus und den rabbinischen Monotheismus, sondern auch über die alttestamentliche Theodizee erhabene Gottesidee Jesu. Der unendliche, allheilige und allgerechte Gott im Himmel ist Vater, Vater dem Namen nach und Vater in seinem ganzen Wesen. Er ist unser Vater im Himmel, der sich in allseitig väterlicher Gesinnung unser annimmt und unser erbarmt, uns liebt und uns nahe ist. Die ganze Religion Jesu ist erfüllt und getragen von diesem Gottesgedanken und wird durch ihn zur Religion des Kindersinnes gegen den himmlischen Vater.

Aber auch die gesamte Welt- und Lebensauffassung wird durch den Vaterglauben des Heilandes verklärt und veredelt. Wie traurig, wie pessimistisch und melancholisch starrt das Spätjudentum die Welt und das Menschenleben an! Wie froh und frisch schaut Jesus in die Welt hinein, in der der himmlische Vater seine Sonne scheinen und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, in der er sich des letzten Sünders erbarmt, in der er die Lilien im Felde kleidet, die Vöglein in der Luft ernährt und keines vom Dache fallen läßt! Wie freudvoll und fröhlich steht in dieser Welt das Kind des himmlischen Vaters, dem es sich unbekümmert hingibt und anvertraut, von dem es alles hofft, in dem es sich geborgen weiß heute und morgen, für Zeit und Ewigkeit!

Den ungeheuren Abstand dieses neuen, evangelischen Gottvater-Glaubens von dem früheren Jahwe-Glauben betonen gerade jene Jünger am meisten, welche das Judentum einst am idealsten erfaßt und erlebt hatten. „Gott hat niemand geschaut," ruft Johannes aus, „der Eingeborene, der im Schoße des Vaters ist, hat es uns geoffenbart."[2] „Und dies ist die Verkündigung, welche wir gehört haben von ihm und euch verkündigen: daß Gott Licht ist . . . daß wir Gemeinschaft haben mit ihm . . . daß ihr den erkannt habt, der von Anfang an ist . . . daß ihr den Vater erkannt habt."[3] „Sehet, welch eine Liebe uns der Vater geschenkt hat, daß wir Kinder Gottes heißen und sind."[4]

[1] Luk. 15, 4—7; Matth. 18, 12—14.
[2] Joh. 1, 18.
[3] 1. Joh. 1, 5. 6; 2, 13. 14.
[4] 1. Joh. 3, 1.

Noch markanter bringt Paulus denselben Gedanken immer wieder zum Ausdruck. Er, der frühere Pharisäer, der aus den Schulen Hillels und Gamaliels die reinste Form des rabbinischen Gottesbegriffs mitbrachte, und dessen Erkenntnis einst von einem lodernden Eifer für die alte und angestammte Religion Jahwes durchglüht war, empfindet und schildert jetzt auch wie kein Zweiter die beseligende Überlegenheit der Gottesanschauung Jesu. „Gott, welcher gesprochen hat, daß aus Finsternis Licht erglänze, ist selber aufgeglänzt in unseren Herzen zum Leuchten der Herrlichkeit Gottes."[1] Früher war Gott der unerbittliche Herr und Richter; jetzt aber sind wir seine Kinder und beten zu ihm: „Abba, o Vater!"[2] Früher Knechtschaft, Knechtesdienst und Knechtsgesinnung vor Gott; jetzt Kindschaft, Kindesverhältnis und Kindesgesinnung.[3] Früher Gesetz und Zuchtmeister, Furcht und Zittern überall in der Religion; jetzt lauter Gnade und Erbarmen, Freiheit und Freudigkeit der Kinder Gottes.[4] Nichts und niemand könnte den Fortgang vom alten Gottesbegriff zum neuen Gottvaterglauben überzeugender dartun, als die Lehre und gewaltige Persönlichkeit des einstigen jüdischen Theologen und späteren Völkerapostels Paulus.

2. Das Evangelium vom Gottesreiche.

Die Frohbotschaft vom Vatergott ist unlösbar verbunden mit derjenigen vom Gottesreiche. Ist Gott unser Vater, dann sind wir Menschen die weltumfassende Gottesfamilie, sein Reich. Gottvater und Gottesreich, diese beiden größten Gedanken, die je gedacht worden sind, gehören zusammen. Der in dem Bildwort Gottesreich gefaßte Begriff „ist nichts anderes als der Gedanke Gott bis ans Ende gedacht".[5] Daher läßt Jesus im Vaterunser auf die erste Bitte: „Vater unser, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name" gleich die zweite folgen: „Dein Reich komme zu uns." Daher auch nimmt die Botschaft vom Reiche Gottes in der Predigt Jesu die Hauptstelle ein neben dem Evangelium von der Gott-

[1] 2. Kor. 4, 6.

[2] Röm. 8, 15; Gal. 4, 6. Vgl. Mark. 14, 36.

[3] Röm. 8, 14—16; Gal. 3, 23—4, 7; 5, 1.

[4] Röm. 3, 21—28; 5, 1—11; 7, 14—24; 8, 14—39; Gal. 3, 10. 23 ff.

[5] Hermann v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 3. und 4. Tausend, Berlin, Duncker 1907, 86.

vaterschaft. Im Anfang, in der Mitte und am Ende verkündigt er das Reich Gottes. Ja, er betrachtet diese Verkündigung geradezu als wesentliche Aufgabe seiner Sendung: „Ich muß . . . das Evangelium vom Reiche Gottes verkünden; denn dazu bin ich gesandt."[1]

Nun ist allerdings der Gedanke vom Reiche Gottes selbst nicht seine eigene Schöpfung. Das Alte Testament ist erfüllt davon, und kein Wort fand mehr Widerhall bei den jüdischen Zeitgenossen, keines war geläufiger, keines populärer als das Wort vom Reiche Gottes. Dennoch ist das Evangelium vom Reiche Gottes, wie Jesus es vortrug, über alles Bisherige erhaben.[2] Er gab dem Gedanken vom Gottesreiche einen durch und durch selbständigen Inhalt und setzte den bloßen Begriff in Wirklichkeit um.

Bevor wir indes den eigenartigen Inhalt des Gottesreich-Begriffes Jesu aufdecken, mögen zuerst diejenigen Merkmale hervorgehoben werden, in denen sich alle drei Auffassungen vom Gottesreiche, die alttestamentliche, die jüdische und die evangelische, treffen. Gemeinsam war ihnen der Ausdruck „Himmelreich" oder „Gottesreich", sowie der nächstliegende buchstäbliche Sinn dieses Ausdrucks. Das Alte Testament, die Mischna und die aramäische Muttersprache Jesu und seiner Zeitgenossen überhaupt redeten von der „Malkuth Jahwe" oder

[1] Luk. 4, 43.

[2] Über die Lehre Jesu vom Reiche Gottes vgl. O. Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testam., Leiden 1891, 19—175; E. Le Camus, La Théologie populaire de N. S. Jésus-Christ, Paris 1891, 185—221; Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, Göttingen 1892, 78—104; Schnedermann, Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes I. II., Leipzig 1893/95; W. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien, Gütersloh 1895; A. Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes, Freiburg 1895; Dalman a. a. O. 75—113; Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., Göttingen 1900; Wendt a. a. O. 209—325; Rose, Etudes sur les Evangiles, Paris 1902, 84—126; B. Bartmann, Das Himmelreich und sein König, Paderborn 1904; Erich Bischof, Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und „Himmelreich" in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus, Leipzig, Hinrichs 1905; Schell, Jahwe und Christus, 2. Aufl., Paderborn 1908, 449—481; H. E. Savage, The Gospel of the Kingdom, London 1910; P. Metzger, Der Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testam., Stuttgart 1911.

„Malkuth Schamain": Gottesherrschaft, Himmelsherrschaft. Beide Ausdrücke besagen dasselbe. „Himmel" war ja lediglich eine metonymische Bezeichnung Gottes. „Himmelherrschaft" heißt also „Gottesherrschaft". Die Evangelisten übersetzten im Griechischen mit *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν:* Gottesreich, Himmelreich. Matthäus schreibt gewöhnlich „Himmelreich", Markus, Lukas und Johannes stets „Gottesreich".[1]

Hiebei ist einleuchtend, daß die griechische Übersetzung das aramäische Original weder dem Buchstaben, noch dem Sinne nach vollständig wiedergibt. „Es kann kein Zweifel darüber obwalten," sagt Dalman, ein Fachmann ersten Ranges, „daß sowohl im Alten Testament als in der jüdischen Literatur das auf Gott bezogene ‚Malkuth' stets ‚Königsregiment', niemals ‚Königreich' bedeutet, wobei an das von ihm beherrschte Gebiet zu denken wäre. . . . Ein orientalisches ‚Reich' ist heute wie im Altertum kein Staatswesen in unserem Sinne, kein irgendwie verfaßtes Volk oder Land, sondern eben eine ‚Herrschaft', welche einen bestimmten Bereich umspannt. Es wird darum angezeigt sein, auch bei Jesus von dieser Bedeutung des Malkuth auszugehen."[2]

Wenn Jesus das „Gottesreich" predigt, so will er unter diesem Ausdrucke verstehen: Gott selbst werde von jetzt an als absoluter Herr und Meister regieren in der Welt; diejenigen, auf welche sich seine königliche Herrschaft dabei erstreckt, werden seine Herrschaft, seinen Staat, sein Königtum ausmachen; er werde die ganze Macht und den ganzen Schutz seiner göttlichen Regierung ihnen angedeihen lassen, im Unterschiede zu den übrigen Menschen, die bloß in weiterem Sinne unter Gottes Führung und Fügung stehen.

Liegt aber der Schwerpunkt des Reiches in der Herrschaft, die Gott selbst ausübt, selbst begründet, selbst verwirklicht, so ist der Mensch dabei der empfangende, gnädig bedachte Teil. Das Reich Gottes wird dem Menschen geschenkt, er nimmt es an, er findet es wie einen Schatz, wie eine köstliche Perle,[3] er wird dazu

[1] Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig, Hinrichs 1898, 75—79; F. Zorell, „Das Himmelreich, das Gottesreich", in: Ztschr. für kathol. Theologie XXVII (1903) 581—583; Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium, 3. Aufl., Innsbruck 1909, 60 f.

[2] Dalman a. a. O. 77.

[3] Matth. 13, 44—46.

eingeladen wie zu einem königlichen Gastmahl.[1] Es ist mit dem Begriffe „Gottesreich", wenigstens zunächst und direkt, nicht sowohl eine menschliche Aufgabe, als vielmehr eine göttliche Wohltat, ein Gut für die Menschen bezeichnet.[2] Das Reich Gottes ist ein Heilsgut, ein Heilszustand, eine Heilszeit, eine Heilsanstalt, eine Heilsgemeinde. Darin geht Jesus Christus einig mit dem Alten Testamente wie mit seinen jüdischen Zeitgenossen.

Der Unterschied beginnt erst bei der Frage, ob es sich um ein natürliches oder übernatürliches Heilsgut handle, und weiterhin, ob dasselbe bloß jüdisch-nationalen Charakter trage oder aber von universaler Tragweite sei. Diese Fragen beantwortet Jesus so, daß sein Gottesreich-Begriff einen schroffen Gegensatz zum Spätjudentum und eine ideale Erfüllung und Vervollkommnung des Alten Testamentes darstellt. Wir haben das im Zusammenhang mit dem Messiasbegriffe an anderer Stelle unseres Werkes eingehend dargetan.[3] Hier beschränken wir uns darauf, das dort Gesagte teils zu ergänzen, teils zusammenzufassen, unter stetem Verweise auf die früheren Belege und Zusammenhänge.

Die Heiligen Schriften des Alten Testamentes erwarten vom Reiche Gottes zunächst und hauptsächlich geistige, religiöse Heilsgüter. Es wird vollendete Erkenntnis Gottes bringen.[4] Das ganze Volk wird durch die Gegenwart Jahwes beglückt und findet bei ihm Zuflucht und Hilfe in jeglicher Not.[5] Vor allem aber wird das Reich Gottes gesegnet sein durch die ganze Fülle der vom Messias verheißenen und durch seinen Tod verdienten Sündenvergebung.[6] Nicht bloß den Israeliten, sondern allen Völkern sollen diese Geistesgüter zufließen. Der Messiaskönig, der an die Spitze des Gottesreiches tritt, ist berufen „zum Lichte und Erlöser der Heiden bis ans Ende der Erde".[7] Herrschen wird er „von

[1] Matth. 22, 1—14; Luk. 14, 16—24.

[2] Vgl. die ausführlichen Nachweise bei Schmoller a. a. O. 21—43; Dalman a. a. O. 2—17; Lagrange, Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament, in: Revue biblique 1908, 36—61.

[3] Jesus Christus I, 178—236.

[4] Is. 2, 2—4; 11, 9; Mich. 4, 1—3.

[5] Is. 4, 4 ff. 25 ff. usw.

[6] Is. 1, 18; 44, 22; Jer. 31, 34; 50, 20; Zach. 13, 1.

[7] Is. 42, 1—7; 49, 6; 55, 4.

Meer zu Meer und vom Strom bis zu den Enden des Erdkreises. . . . Und es sollen ihn anbeten alle Könige, alle Völker sollen ihm dienen, . . . und es werden gesegnet in ihm alle Geschlechter der Erde".[1] „Die ganze Erde wird von der Erkenntnis Gottes erfüllt sein, wie der Meeresgrund von den Wassern."[2]

Hat demnach die alttestamentliche Gottesreich-Idee einen durchaus geistigen und universalen Grundton,[3] so weiß sie sich dennoch nicht durchwegs freizuhalten von irdisch-politischen und national-partikularistischen Anwandlungen. War doch Jerusalem so deutlich als der Sitz und die Hauptstadt des neuen Reiches bezeichnet, wo der Thron des Messias errichtet werden, wo die reichen Gaben aller Nationen, ihr Silber und Gold zusammenfließen sollten.[4] Hatte doch der vornehmste unter den Propheten den Kindern Israels verheißen, daß sie die Güter der Heiden essen und in ihrer Herrlichkeit sich rühmen,[5] daß sie Milch von den Heiden saugen und der Könige Brüste sie säugen,[6] daß die Fremden ihre Mauern bauen und der Heiden Könige ihnen dienen würden.[7] „Gebückt," heißt es dort, „werden sie zu dir kommen, die dich unterdrückt haben, und alle, die dich gelästert haben, werden niederfallen zu deinen Füßen."[8] „Das Haus Israel wird gefangen halten die, von denen es gefangen war, wird herrschen über seine Treiber und wird die Fremden besitzen im Lande des Herrn zu Knechten und Mägden."[9] „Und geschehen wird an jenem Tage, da wird Jahwe heimsuchen das Heer der Höhe in der Höhe und die Könige der Erde auf der Erde, und sie werden gefangen fortgeführt zur Grube und eingeschlossen ins Gefängnis und nach vielen Tagen heimgesucht werden. Und erröten wird der blasse Mond und erbleichen das Glutlicht, denn König wird Jahwe Zebaoth sein auf dem Berg Sion und in Jerusalem, und vor seinem Angesicht ist Herrlichkeit. . . . Und ausrichten wird Jahwe Zebaoth

[1] Ps. 71. [2] Is. 11, 9.

[3] Vgl. darüber noch M. Güdemann, Jüdische Apologetik 1906, 51. 211; M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Münster 1908. 17—35.

[4] Is. 60, 1 ff. [5] Is. 61, 5 f.

[6] A. a. O. 60, 16.

[7] A. a. O. 60, 10 f.

[8] A. a. O. 60, 14.

[9] A. a. O. 14, 2.

allen Völkern auf diesem Berge ein Gelage von Fettspeisen, ein Gelage von Hefenweinen, von markigen Fettspeisen, geläuterten Hefenweinen, und er wird austilgen auf diesem Berge die Hülle, die gehüllt ist über alle Völker, und die Decke, die gedeckt ist über alle Nationen. . . . Und es wird abwischen der Herr Jahwe die Tränen von allen Gesichtern, und die Schmach seines Volkes wird er entfernen von der ganzen Erde."[1] So sehr man sich vor einer zu buchstäblichen Auslegung dieser Stellen hüten muß, so deutlich sagen sie uns immerhin, daß die prophetische Hoffnung auch politische und sogar rein irdische Aspirationen kannte, und daß sie den nationalen Partikularismus nicht vollständig zu überwinden vermochte, sondern dem Volke Israel eine Ausnahmestellung im Reiche Gottes wahren wollte.

Das spätere Judentum machte das materielle und nationale Moment zur Hauptsache. Die religiösen und universalistischen Akzente schwangen nur mehr leise oder gar nicht mehr mit. Gottesreich bedeutete in allererster Linie den Anspruch Israels auf politisch-nationale Weltherrschaft und die Hoffnung auf Beseitigung und Niedertretung aller Reiche der Welt. Hand in Hand damit ging die bestimmte Erwartung, daß alle nur denkbaren und wünschenswerten Sinnesgüter im Gottesreiche sich einstellen werden: Hebung jeglichen Ungemachs und jeglicher Krankheit; wunderbare körperliche Schönheit und Lebenskraft der Kinder Israels; eine fabelhafte Fruchtbarkeit der Bäume und des Bodens; übermütige Freude an dem Unheil der gedemütigten Heidenvölker, die als Sklaven zu Füßen des auserwählten Volkes liegen werden. Selbst der Proselytismus spricht nicht gegen, sondern für die Tatsache des engherzigen jüdischen Partikularismus. Denn so groß auch der Eifer des Spätjudentums für die Bekehrung der Heiden war,[2] so wurden doch die Proselyten, sogar die beschnittenen, immer als Halbjuden angesehen[3] und vom eigentlichen Segen des messianischen Reiches ausgeschlossen.[4] Übrigens sollten in den Tagen des Messias

[1] A. a. O. 24, 21—23; 25, 6—8.

[2] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III, 3. Aufl., 113–123; Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter 77 ff.; Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, 505—518.

[3] Schürer III, 122—135; Bousset 190; Felten I, 518—525.

[4] Bousset 222 f.

und seines Gottesreiches gar keine Proselyten mehr angenommen werden.[1]

Diese Auffassung des Gottesreiches war die gemeinjüdische kurz vor und nach Christus. Der offizielle Pharisäismus wie die eschatologisch-apokalyptischen Sonderbestrebungen einten sich darauf; nur in bezug auf das Wie und Wo und Wann der Aufrichtung des Himmelreiches gingen sie auseinander. Die Pharisäer waren überzeugt, daß das Reich Gottes auf der diesseitigen Welt und vor Abschluß der jetzigen Weltzeit auftauchen werde. Auch die älteren Apokalyptiker hielten noch ganz oder teilweise am irdisch diesseitigen Gottesreich und Messiaskönig der Synagoge fest. Als aber die Aussichten auf Verwirklichung des messianisch-davidischen Reiches seit dem Untergange der Makkabäer und dem Beginn des herodianischen Zeitalters immer mehr schwanden, verzweifelten manche Eiferer daran, selbes in dieser durchaus verdorbenen Welt zu erleben. Sie klammerten sich nun einseitig und ausschließlich an die Weissagung Daniels vom Menschensohn, der erst am Ende der Zeiten in transzendenter Macht erscheint, um an die Spitze eines überweltlichen Gottesreiches zu treten. Erst müsse der irdische Weltlauf vernichtet werden, lehrten die Eschatologen, bevor der überirdische, messianische Aon des Gottesreiches eintreten könne. Allein dieses eschatologische Moment ist auch der einzige Unterschied zwischen dem rabbinischen und apokalyptischen Gottesreiche. Das Wesen des Reiches hingegen ist im Grunde hier und dort dasselbe: eine glorreiche jüdische Weltmacht, an deren Spitze Jahwe steht und sein Stellvertreter, der Messias; eine politisch-nationale, sehr engherzig partikularistische Weltstellung Israels mit stark sinnlichem Gepräge.[2]

Wie ganz anders denkt Jesus über das Reich Gottes! Das Reich Gottes, wie er es versteht, ist weder im rabbinischen Sinne eine diesseitige, noch im apokalyptischen Sinne eine jenseitige Theokratie materieller Natur. Es hat weder in seinem gegenwärtigen Beginne, noch in seinem zukünftigen Ewigkeitszustande irgend etwas von politischer Art an sich. Seinen Gegensatz findet es nicht in einem Weltreiche, sondern in dem Reiche der Lüge, der Sünde und der Bosheit Satans. Jeden Gedanken an Unterjochung

[1] Bousset a. a. O.; Weber, Jüdische Theologie, 2. Aufl., 385—387.
[2] Nachweis im I. Bd. 186—206.

der Römer und an Errichtung einer Militärmacht schließt er mit größter Entschiedenheit aus. Aber auch alle sinnlichen und irdischen Momente überhaupt hält er von seinem Begriffe des Reiches ferne. Sein Ideal geht auf ein geistiges, religiöses Reich Gottes der Gnade, der Wahrheit, der Erlösung und Sündenvergebung, der Heiligkeit und Seligkeit. Religiöse, geistige Herrschaft Gottes im Menschen und über den Menschen auf Erden und ewige Herrschaft über ihn im Himmel, und wiederum geistige, gnadenvolle Annäherung des Menschen an Gott hier und unlösbare Vereinigung mit Gott dort oben: das ist die Reichsidee Jesu.

Bei dieser rein geistigen Auffassung ist jetzt und erst jetzt bei Jesus auch der entschieden universale Charakter des Reiches Gottes möglich.[1] Erdweit und weltweit baut Jesus den Begriff des Reiches Gottes aus. Der Menschensohn und Gründer des Gottesreiches ist wohl zunächst gesandt, die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel zu suchen,[2] doch kommt er, zu suchen und zu retten, was verloren war.[3] Aber auch die Schafe, die nicht zu dieser auserwählten Herde Israels gehören, will er ins Reich Gottes versammeln.[4] Für alle Menschen gibt er sein Blut und Leben hin, um sie für Gottes Reich zu erlösen und zu gewinnen.[5] Das Reich Gottes wendet sich von den Juden weg zu den Heiden, die geneigter sind, es aufzunehmen.[6] Die Gleichnisse von den bösen Weingärtnern[7] und vom Hochzeitsmahle,[8] die Beziehungen des Herrn zu den Samaritanern, seine Begegnung mit dem Hauptmann von Kapharnaum und der anschließende Hinweis auf das Herankommen der gläubigen Heidenwelt zum Himmelreiche[9] sind beredte Zeugen

[1] Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Münster 1908; Missionstheoretisches, in: Theologie und Glaube I (1909) 808—812; Jesus als Begründer der Heidenmission, in: Zeitschr. für Missionswissenschaft I (1911) 21—41; Friedr. Spitta, Jesus und die Heidenmission, Gießen 1909; J. B. Mayor, Did Christ contemplate the admission of the Gentiles into the kingdom of heaven? In: Expositor 1909, Nov. 385—399.

[2] Matth. 15, 24.

[3] Luk. 19, 10; Matth. 18, 11.

[4] Joh. 10, 16.

[5] Matth. 26, 28; Mark. 14, 24; Luk. 22, 10.

[6] Matth. 21, 14.

[7] Matth. 21, 33 ff.

[8] Matth. 22, 1 ff.

[9] Matth. 8, 5 ff.; Luk. 7, 1 ff.

für den Universalismus Jesu. Ausdrücklich weissagt Jesus, daß das Evangelium des Gottesreiches verkündigt werde unter allen Nationen[1] der ganzen Welt.[2] Den Predigern des Reiches wird der Missionsauftrag zuteil: „Gehet in alle Welt und predigt das Evangelium (des Reiches) der ganzen Schöpfung und machet zu Jüngern alle Völker."[3] Der Eintritt ins Himmelreich durch Glaube und Taufe wird geradezu allen Menschen zur unerläßlichen Pflicht gemacht: „Wer glaubt und getauft worden ist, wird selig werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden."[4]

So hat die Botschaft Jesu vom Himmelreiche wirklich einen großartigen, gotteswürdigen Inhalt. Sie steht nicht bloß unermeßlich hoch über der Idee, welche die jüdischen Zeitgenossen des Heilandes vom Reiche Gottes hatten, sondern sie übertrifft an idealem Schwung und abgeklärter Reinheit bei weitem auch die alttestamentlichen Auffassungen. Der universale Reichsgedanke Jesu umspannt alle Völker aller Zonen und Zeiten und zielt auf Vermittlung der höchsten Geistesgüter. In ein Wort, in ein einziges, von Jesus immer wieder gebrauchtes Wort gefaßt, ist das Reich Gottes „das Leben", „das ewige Leben" — das Leben des einzelnen Menschen in Gottes Huld und Liebe und aus Gottes Gnade und Kraft, sowie der Zusammenschluß aller Gotteskinder zu einer hienieden beginnenden und im Jenseits nie mehr endenden göttlichen Lebens- und Heilsgemeinschaft.[5]

Damit haben wir indes erst eine Seite der Botschaft Jesu vom Gottesreiche gewürdigt: den Inhalt, den er dem Gedanken vom Gottesreiche gab. Wichtiger noch ist für uns, daß er den Gedanken vom Gottesreiche zu Tat und Wirklichkeit machte.

Hier ist die Kluft, die ihn vom Alten Testamente und vom Spätjudentum trennte, am größten. Die Propheten hofften auf das Reich Gottes; sie erwarteten es in lebendigem Glauben; mit brennender Sehnsucht blickten sie in die Zukunft, in der Gott als Helfer gegenwärtig sein würde in Israel. Das war aber auch

[1] Mark. 13, 10.
[2] Matth. 24, 14.
[3] Mark. 16, 15; Matth. 28, 19.
[4] Mark. 16, 16.
[5] Vgl. Jesus Christus I, 208—220.

alles, wie der Apostelfürst bemerkt: „Über dieses Heil haben nachgesucht und geforscht die Propheten, die von der euch bestimmten Gnade geweissagt haben, indem sie nachsuchten und forschten, auf welche Zeit und Umstände der in ihnen wohnende Geist Christi hindeute . . . welchen aber geoffenbart worden ist, daß sie nicht für sich selbst, sondern für euch mitteilen das, was euch jetzt verkündigt wird".[1] Das rabbinische Talmudjudentum schaut noch heute das Reich Gottes in ungewisser Ferne, indes die eschatologische Apokalyptik auf seine Ankunft in dieser Weltzeit endgültig verzichtete. Jesus hingegen bringt die Kunde, daß jetzt die Wende der Menschengeschichte gekommen sei und daß das Himmelreich in der Gegenwart seinen Anfang nehme.

Der Anfang, nicht die Vollendung des Himmelreiches liegt in der Gegenwart. Das Reich Gottes auf Erden ist nämlich in seiner Gesamtheit wie in seiner Anwendung auf den einzelnen Menschen nur Vorstufe, nur Vorbereitung des jenseitigen und ewig dauernden Himmelreiches. In seiner endgültigen Vollendung steht also das Reich immer noch aus. Es ist erst im Nahen begriffen,[2] und wir müssen stetsfort um seine Ankunft beten: „Vater unser, der du bist im Himmel . . . dein Reich komme."[3] So oft Jesus vom Eingehen ins Reich Gottes redet, setzt er das Reich in diesem Sinne als künftiges Ereignis voraus.[4] So oft er die Angehörigen des Reiches Gottes auf Erden selig preist, stellt er ihnen das jenseitige Gottesreich als Lohn in Aussicht: „Denn ihrer ist das Himmelreich . . . denn sie werden Gott anschauen."[5] „Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne im Reiche meines Vaters."[6] „Und sie werden kommen von Aufgang und Niedergang, von Mitternacht und Mittag und zu Tische sitzen im Reiche Gottes."[7] „Ihr sollt essen und trinken an meinem Tisch in meinem Reiche."[8] „Ich werde mit euch von diesem Gewächse des Weinstocks einen neuen Wein trinken im Reiche meines Vaters."[9] „Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmet Besitz

[1] 1. Petr. 1, 10—12.
[2] Luk. 19, 12 ff.
[3] Luk. 11, 2.
[4] Matth. 5, 20; 7, 21; Mark. 9, 47; 10, 15. 23 ff.
[5] Matth. 5, 3—12.
[6] Matth. 13, 43.
[7] Matth. 8, 11; Luk. 13, 29.
[8] Luk. 22, 30.
[9] Matth. 26, 29.

von dem Reiche, das euch bereitet ist seit Grundlegung der Welt",[1] wird Christus beim Gerichte sprechen. In einem fort mahnt er die Seinen, Aug' und Herz auf das zu richten, was nach dem Gerichte folgt, auf das jenseitige, künftige Himmelreich der Vollendung und unendlichen Glückseligkeit.

Dabei betont er jedoch nicht weniger scharf, daß dasjenige, was nach dem Gerichte kommt, hier auf Erden vorbereitet und ausgebaut werden müsse, daß das jenseitige Himmelreich aus dem diesseitigen herauswachse, und daß dieses letztere durch ihn und in seiner Gegenwart zur Realität werde. Das ist es, was gegen die Eschatologen unter den modernen Jesus-Kritikern, besonders gegen Wilhelm Baldensberger, Johannes Weiß, Albert Schweitzer, Dalman, Hollmann, Zimmermann, Arnold Meyer und Loisy[2] festzustellen ist.

Das Fundament für diese Feststellung wurde schon anderswo gelegt durch den Nachweis, daß Jesus nicht erst bei seiner Wiederkunft, sondern bereits in seinem irdischen Leben das Messiastum ausübte.[3] Nun besteht aber die eigentliche messianische Tat in der Verwirklichung des Himmelreiches. Somit vollzog der Heiland diese letztere in der Jetztzeit und vor seinem Hingange zum Vater. Den direkten Beweis für die gegenwärtige Reichsgründung erbringen die nachstehenden Aussprüche und Gleichnisse Jesu.

„Erfüllt ist die Zeit, und das Reich Gottes hat sich genaht."[4] Eben hatte Johannes der Täufer die unmittelbare Ankunft des Reiches in Aussicht gestellt mit den Worten: „Tut Buße, denn das Himmelreich hat sich genaht."[5] Dabei hatte er auf Jesus hingewiesen als den „Stärkern", dessen Schuhriemen aufzulösen er nicht würdig sei.[6] Jesus nimmt die Predigt des

[1] Matth. 25, 34.

[2] Vgl. Jesus Christus I, 208—210. Daß das irdische Himmelreich nach seiner äußeren Form identisch ist mit der Kirche, haben wir nicht nachzuweisen. Man vgl. darüber Bartmann, Das Himmelreich und sein König 32—69; Stanisl. v. Dunin-Borkowski, Die Kirche als Stiftung Jesu, Kempten, Kösel 1913.

[3] A. a. O. 208—215.

[4] Mark. 1, 14; Matth. 4, 17.

[5] Matth. 3, 2; Mark. 1, 4, Luk. 3, 3.

[6] Matth. 3, 11; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16; Joh. 1, 27.

Vorläufers auf und führt sie weiter. Von der ersten Stunde seines öffentlichen Wirkens „predigte er das Evangelium vom Reiche Gottes und sprach: Erfüllt ist die Zeit, und das Reich Gottes hat sich genaht; tut Buße und glaubt dem Evangelium".[1] Auch die Zwölfe schickt er gleich anfangs in die Welt mit der Botschaft: „Das Himmelreich hat sich genaht."[2] Noch war es nicht errichtet; aber nahegekommen, ganz nahe war es seit dem ersten Erscheinen Jesu. Jeder Schritt des Heilandes bedeutet eine Annäherung, ein Herbeikommen des bislang entfernten Reiches. Die Zeit des Harrens und Wartens, der Weissagung und Hoffnung ist um: „Erfüllt ist die Zeit". Das Reich kommt; es steht vor der Türe; da ist das Reich! Dies ist der Sinn der Botschaft, die sich an das erste Auftreten Jesu knüpft.

„Heute ist diese Schrift in euren Ohren erfüllt worden."[3] Bald nach Taufe und Versuchung eröffnete Jesus seine Tätigkeit in Galiläa. „Die frohe Botschaft vom Reiche Gottes",[4] „das Geheimnis des Reiches Gottes",[5] „die Predigt des Reiches Gottes"[6] war der Inhalt seiner täglichen Verkündigung. In Städten und Dörfern, in den Synagogen, auf öffentlichen Plätzen, am Ufer der Seen und auf den Berghalden erscholl das Wort vom Reiche Gottes. Daß es aber das Wort vom gegenwärtigen, nicht von einem noch ferngerückten Reiche Gottes war, ergibt sich aus dem teilweise noch erhaltenen Lehrvortrage, den Jesus in seiner Vaterstadt Nazareth hielt. Er ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge und stand auf, um vorzulesen. Er wählte aber die Stelle aus Isaias: „Der Geist des Herrn ist auf mir, darum weil er mich gesalbt hat, den Armen frohe Botschaft zu verkünden, mich gesandt hat, gesund zu machen, die zerschlagenen Herzens sind, Gefangenen Freiheit und Blinden Sehendwerden zu predigen, Unterdrückte in Freiheit zu entlassen, ein genehmes Jahr des Herrn und einen Tag der Vergeltung zu lehren."[7] Der Prophet spricht hier vom künftigen Messias und seinem Reiche so,

[1] Mark. 1, 14; Matth. 4, 17.
[2] Matth. 10, 7.
[3] Luk. 4, 21.
[4] Matth. 4, 14 f.; Luk. 8, 1.
[5] Mark. 4, 11.
[6] Luk. 9, 2.
[7] Luk. 4, 16—20.

daß ihm die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft und die Erlösung von Sünde und geistiger Not in ein Bild zusammenfließen. Keinem einzigen Zuhörer konnte es zweifelhaft sein, daß darin vom Messias und den Wohltaten seines Reiches die Rede sei. Jesus aber schloß die Buchrolle und führte in seinem Kommentar den Grundgedanken durch: „Heute ist diese Schrift in euren Ohren erfüllt worden." Der Messiaskönig steht vor euch; seine Erlösungs- und Heilstätigkeit hat begonnen; das Himmelreich ist da.

„Wahrlich sage ich euch, es ist unter den vom Weibe Geborenen kein Größerer aufgestanden als Johannes der Täufer; doch der Kleinste im Himmelreiche ist größer als er. Seit den Tagen des Johannes aber wird das Himmelreich vergewaltigt und Gewalttätige rauben es. Denn bis auf Johannes dauerten das Gesetz und die Propheten; von da an wird die frohe Botschaft des Reiches verkündet."[1] Johannes steht auf der Scheide zwischen dem Alten und Neuen Testamente. Bis auf ihn dauerte die Zeit des Hoffens, Harrens und Wartens auf das Himmelreich; seither ist das Reich selbst in Kraft getreten. Damit hub aber auch der gewaltige Kampf der feindlichen Kräfte an gegen das Himmelreich. Seit den Tagen des Johannes wird das Himmelreich mit Gewalt verfolgt und mit allen Mitteln denjenigen entrissen, die sich ihm anschließen wollen.[2] Den jüdischen Hierarchen insbesonders wirft Jesus vor: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, weil ihr das Himmelreich vor den Menschen verschließet; denn ihr gehet nicht hinein und lasset auch die, welche hineingehen wollen, nicht eintreten."[3] Johannes selbst wurde durch Kerker und Tod daran gehindert, ein Schüler Jesu und Bürger des Reiches zu werden.[4]

[1] Matth. 11, 12—14. Der letzte Vers ist nach Luk. 16, 16 wiedergegeben, der den Gedankengang schärfer hervorhebt.

[2] Dies ist der einzig richtige Sinn der Stelle: „A diebus autem Ioannis Baptistae regnum coelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud". Vgl. Knabenbauer, Commentarius in quatuor Evangelia I, pars prior, Lethielleux 1892, 435—439.

[3] Matth. 23, 13; Luk. 11, 52.

[4] Man vgl. den Zusammenhang der Worte Jesu über Johannes Matth. 11, 12—14 mit der ungeduldigen Anfrage des im Kerker schmachtenden Vorläufers: „Bist du es, der da kommen soll . . ." Matth. 11, 2 ff.

Er, der „auf dem Wege der Gerechtigkeit" wandelte,[1] der letzte der Propheten,[2] „größer als Jonas und Salomon",[3] „größer als der Tempel",[4] der Größte aller bis anhin aus dem Weibe Geborenen, ist deshalb geringer, als der Kleinste und Geringste im Himmelreiche. Dabei ist selbstverständlich nicht vom jenseitigen Himmelreiche die Rede; denn daß Johannes im Himmel dem Kleinsten nachgesetzt werde, ist in Anbetracht seiner überragenden Vollkommenheit unannehmbar. Aber auf Erden ist Johannes geringer als der Letzte aus den Jüngern Jesu, weil jener bloß Vorbote des kommenden Reiches war, diese jedoch Mitglieder des gegenwärtigen Himmelreiches sind. So gewiß ist es, daß das Reich da ist, und so unendlich wertvoll ist es, ihm anzugehören.

„Das Reich Gottes ist bereits zu euch gekommen."[5] Der Gegensatz zwischen dem Gottesreich und den menschlichen Feindesmächten erwächst in erster und letzter Linie aus einer viel tieferen Feindschaft, welche besteht zwischen Christus und Satan, zwischen dem Gottesreiche und dem Satansreiche. Denn auch Satan besitzt „ein Reich, eine Herrschaft" auf Erden,[6] die Herrschaft der Sünde und Gottfeindlichkeit. Auf dieser Überzeugung ruht die gesamte Verkündigung und Wirksamkeit Jesu. In täglichem Ringen, unter Gebet und Fasten, in Lehre und Beispiel, durch Beschwörung, Bedrohung und Machtbefehl verfolgt er Satan in allen seinen Positionen. In seinem unerhörten Wunderwirken, in der Allgewalt, mit der er die Dämonen austreibt, in den Kraft-erweisungen Gottes, die von ihm ausgehen, wird die Herrschaft Satans Schritt für Schritt zurückgedrängt. Der Untergang des Satansreiches ist besiegelt: „Gerichtet ist der Fürst dieser Welt;[7] jetzt wird der Fürst dieser Welt daraus hinausgeworfen."[8] Bereits „schaut Jesus den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen".[9] Das alles berechtigt ihn zu der Schlußfolgerung, daß jetzt Reich gegen Reich aufgerichtet sei: „Wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes bereits zu euch gekommen."

[1] Matth. 21, 32.
[2] Matth. 11, 13.
[3] Matth. 12, 41 f.
[4] Matth. 12, 6.
[5] Matth. 12, 28.
[6] Matth. 12, 26.
[7] Joh. 16, 11.
[8] Joh. 12, 31.
[9] Luk. 10, 18.

„Das Reich Gottes ist mitten unter euch.“[1] Auch die Juden waren einig darüber, daß die Aufrichtung des Gottesreiches die Vernichtung der Herrschaft Satans bedeute. Dabei verstunden sie aber unter Satan, „dem Fürsten dieser Welt“, zunächst den römischen Cäsar, wie überhaupt die heidnischen Weltmächte. Diese sollten durch das Gottesreich überwunden werden und zwar vermöge einer Himmel und Erde erschütternden Katastrophe. Sie meinten, es werde die fertige Malkuth Jahwe plötzlich und unter großem äußeren Gepränge von oben auf diese Welt fallen. Solchen Anschauungen über das Kommen und Überhandnehmen des Gottesreiches widerspricht Jesus: „Nicht kommt das Reich Gottes mit Auffälligkeit. Auch wird man nicht sagen können: Siehe, hier ist es, siehe dort; denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.“[2] Während die Juden Ausschau hielten nach der vom Himmel her erwarteten Reichskatastrophe, hatte auf der Erde das göttliche Reich ruhig, unversehens Platz genommen. Von Herz zu Herz hatte es seinen friedlichen Einzug gehalten in den Kreis der Jünger Jesu. Das Reich war da; mitten unter den jüdischen Zeit- und Volksgenossen lebte und wirkte es; aber die Pharisäer verkannten in ihrer Verblendung seine Gegenwart. Darum ergeht an sie das Strafwort: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das die Früchte desselben bringt.“[3]

Diese Aussprüche Jesu widerlegen unwidersprechlich die Hypothese der eschatologischen Kritik. Sie prägen den immer wiederkehrenden Gedanken, daß der Heiland sein Reich bereits in seinem Erdenleben errichtet. Noch lebendiger tritt in den Gleichnissen der Gegenwartscharakter, das irdische Werden, Wachsen und Wirken und die jenseitige Vollendung des Himmelreiches hervor.

„So ist es mit dem Reiche Gottes, wie wenn ein Mensch den Samen auf die Erde streut, und er schläft und wacht bei Tag und Nacht, und der Same sproßt und schießt in die Höhe, er weiß selber nicht wie. Von selbst trägt die Erde Frucht, erst Halm, dann Ähre, dann volles Korn in der Ähre. Wenn aber die Frucht es zuläßt, legt er alsbald die Sichel an, weil die Ernte da ist.“[4] Das ist das „Geheimnis des Reiches

[1] Luk. 17, 21.
[2] Luk. 17, 20 f.
[3] Matth. 21, 43.
[4] Mark. 4, 26–29.

Gottes“: die gegenwärtige Welt und Zeit ist das Saatfeld des göttlichen Heiles und ewigen Lebens. Die große Fülle seiner Gnade, seiner Liebe, seiner Verzeihung, die höchsten Schätze seiner Hilfe und seines Vatersegens hat Gott in die Furchen dieser Erde gestreut. Und reicher, immer reicher entfaltet sich die keimende, treibende, blühende Gottessaat, bis die reife Frucht in die himmlischen Scheunen eingebracht wird.

„Ähnlich ist das Himmelreich einem Senfkorn, das ein Mensch nahm und auf seinen Acker säte. Es ist zwar kleiner als alle Samenkörner; wenn es aber heranwächst, wird es größer als die Gartengewächse und wird zu einem Baume, so daß die Vögel des Himmels kommen und sich auf seinen Zweigen niederlassen. Ähnlich ist das Himmelreich einem Sauerteig, den ein Weib nahm und in drei Maß Weizenmehl hineinlegte, bis es ganz durchsäuert war.“[1] Wie das Senfkörnlein äußerlich sich entwickelt vom winzigen Anfang zu einem mächtigen, weithin schattenspendenden Baume, und wie der Sauerteig von innen heraus allmählich die ganze Menge Weizenmehl durchsäuert, so wächst und entwickelt sich das Himmelreich. Offenbar nicht das eschatologische, jenseitige, das keiner Veränderung mehr fähig ist, sondern das gegenwärtige, diesseitige, welches in stetem äußeren Wachstum und aus innerer organischer Lebenskraft die Welt erobert und umschafft.

„Gleich geworden ist das Himmelreich einem Manne, der guten Samen auf seinen Acker säte. Während aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säte Unkraut dazu mitten in den Weizen und ging davon. Als dann der Halm sproßte und Frucht trieb, da zeigte sich auch das Unkraut. Da kamen die Knechte und sprachen: Herr . . . willst du, daß wir hingehen und es sammeln? Doch er sagte: Nein, damit ihr nicht etwa beim Sammeln des Unkrautes zugleich mit ihm auch den Weizen ausreißet. Lasset beides zusammen wachsen bis zur Ernte; und zur Zeit der Ernte will ich den Schnittern sagen: Leset zuerst das Unkraut zusammen und bindet es in Bündel, um es zu verbrennen, den Weizen aber sammelt in meine Scheuer.“[2] Der

[1] Matth. 13, 31—33; Mark. 4, 30—32; Luk. 13, 18—21.
[2] Matth. 13, 24—30.

Sämann ist Christus, der Feind ist Satan; der Weizen sind die Kinder des Gottesreiches, das Unkraut jene des Satansreiches; die Zeit der Aussaat ist die irdische Gegenwart, die Erntezeit das Gericht und das daran anschließende ewige Himmelreich. Darüber kann kein Zweifel walten. Jesus stiftet auf dieser Welt sein Reich und erzieht die Seinen in Tugend und Heiligkeit zu wahren Kindern Gottes; indes bringt Satan manche auf Abwege und macht aus ihnen Kinder des Teufels; der Gerichtstag wird alles an die Öffentlichkeit bringen und den einen die Strafen der Hölle, den andern die himmlischen Freuden zuerkennen. Das ist der Sinn des Gleichnisses. Bloß vom eschatologischen Himmelreiche kann es unmöglich verstanden werden, weil in diesem keine Aussaat und kein Wachstum mehr denkbar sind, geschweige denn Unkraut und Satanswirken.

„Das Himmelreich ist gleich einem Könige, der seinem Sohne Hochzeit hielt." Die Geladenen sind zur Hochzeit gerufen, weigern sich aber zu erscheinen. Nun werden Ungeladene zur Tafel herbeigebracht, Lahme und Krüppel, Leute von den Hecken und ab den Landstraßen, Gute und Schlechte, bis der Hochzeitssaal mit Gästen gefüllt ist. Wie aber der König einen Gast bemerkt, der kein hochzeitliches Kleid anhat, läßt er ihn in die Finsternis hinauswerfen, wo Weinen und Zähneknirschen ist. „Denn viele sind berufen, aber wenige auserwählt."[1] Im jenseitigen Gottesreiche ergeht keine Einladung mehr, noch weniger weigert sich jemand, an der Tafel des ewigen Gastmahls teilzunehmen; selbst die Toren wollen den Eingang erzwingen und rufen: „Herr, Herr, mach uns auf."[2] Im künftigen Himmelreiche gibt es auch keine Schlechte, keine moralische Krüppel mehr, und es findet keine Ausweisung mehr statt, weil keiner hineinkommt, der nicht das hochzeitliche Kleid der Gnade und Kindschaft Gottes trägt. Alle Berufenen sind dort auserwählt und alle Auserwählten berufen. Das ganze Gleichnis ist mithin vom irdischen Gottesreiche zu verstehen, welches mit dem Gerichte seinen Abschluß findet.

„Das Himmelreich ist gleich einem Hausvater, der am frühen Morgen ausging, Arbeiter in seinen Weinberg zu dingen." Zur dritten, sechsten, neunten und elften Stunde

[1] Matth. 22, 1—14; vgl. Luk. 14, 16—24.

[2] Matth. 25, 11.

geht er neuerdings aus, und wen er müßig findet, schickt er in seinen Weinberg. Am Abend erhält jeder den Tageslohn, der zuletzt Eingetretene wie derjenige, der die Last und Hitze des ganzen Tages getragen hatte; denn der Herr des Himmelreiches ist gut.[1] Eben um die Güte Gottes und seine Freigebigkeit gegen die spätberufenen Arbeiter hervorzuheben, wird hier gesagt, alle erhalten den wesentlich gleichen Himmelslohn. Daß Gott aber auch gerecht ist und jeden nach Verdienst belohnt, zeigt die Parabel von den Talenten,[2] welche die vorgelegte von den Arbeitern im Weinberge ergänzt und erklärt. Kein Zweifel, daß der Abend mit seinem verdienten und unverdienten Arbeitslohne das künftige, ewige Himmelreich sinnbildet. Aber von harter Tagesarbeit, von Last und Hitze kann nicht in diesem, sondern nur im irdisch gegenwärtigen Reiche die Rede sein. Hier früh oder spät der Ruf Gottes in den Weinberg, die Mühe und Arbeit und beharrliche Treue im Dienste des Reiches; dort der Lohn und Besitz desselben.

So wird an den Gleichnissen Jesu äußerst klar, daß dem jenseitigen Gottesreiche, dem ewigen Freudenmahle, der ewigen Seligkeit, dem ewigen Leben ein diesseitiges Gottesreich vorausgeht, das eben von Jesus Christus begründet worden ist und durch ihn Tatsächlichkeit gewonnen hat. Das diesseitige Gottesreich ist der Anfang, das jenseitige die Vollendung des Heiles; zwischen beiden aber liegt kein Abgrund mehr, keine Unterbrechung. Seit der Stunde Christi versickert niemals mehr „der Quell des Wassers, das zu ewigem Leben sprudelt".[3] Das erst ist der ganze Jubel der Frohbotschaft Jesu vom Himmelreiche.

Eines jedoch darf über diesem Jubel nicht vergessen werden: der göttliche Schatz der Gnade und des Heiles, der uns mit der Berufung ins irdische Gottesreich anvertraut wird, darf nicht vergraben werden. Die geliehenen Talente müssen an Zins gelegt werden;[4] die Saat muß aufgehen und der Ernte entgegenreifen; 30-, 60-, 100-fältige Frucht soll der Same bringen;[5] das Senfkorn muß sich entfalten; der Sauerteig muß säuern; im Weinberge des

[1] Matth. 20, 1—16.
[2] Matth. 25, 15 ff.; Luk. 19, 13 ff.
[3] Joh. 4, 14.
[4] Matth. 25, 14—30.
[5] Matth. 13, 3—9. 18—23; Mark. 4, 3—9. 13—21; Luk. 8, 5—8. 11—15.

irdischen Himmelreiches muß gearbeitet werden, und ohne hochzeitliches Kleid darf niemand an die Tafel des jenseitigen Himmelreiches sich setzen. Mit anderen Worten: die Frucht des gegenwärtigen und die unerläßliche Bedingung des künftigen Reiches ist die persönliche Heiligung und sittliche Vervollkommnung des Menschen. Deshalb der Sendungsauftrag Jesu an die Apostel, nicht bloß alle Völker ins Himmelreich aufzunehmen, sondern dieselben auch zur Beobachtung der Reichsgebote anzuhalten: „Gehet also und machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und sie lehret alles halten, was ich euch geboten habe."[1] Deshalb seine Mahnung an alle: „Suchet das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit."[2] Von dieser Gerechtigkeit des Gottesreiches und ihrem Unterschied von der alttestamentlichen und jüdischen Gerechtigkeit haben wir noch zu handeln.

3. Das Evangelium von der Gottähnlichkeit.

Mit dem Gottvaterglauben und der Botschaft vom Gottesreiche ist auch das Evangelium von der Gottähnlichkeit gegeben.[3]

Sind wir im vollendetsten ethischen Sinne Kinder Gottes und Erben seines Reiches, so muß auch unser ganzes Streben dahin gehen, durch innere, sittliche Heiligkeit unserem himmlischen Vater

[1] Matth. 28, 19 f.

[2] Luk. 12, 31.

[3] Wir halten uns auch hier an die Frage nach dem grundlegenden Charakter der Sittenlehre Jesu. Einzeluntersuchungen bieten E. Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu, Freiburg, Mohr 1895; Wendt, Die Lehre Jesu 325—411; Schrenck, Jesus und seine Predigt 98—145; Ed. Grimm, Die Ethik Jesu, Hamburg, Grefe und Tiedemann 1903; Peabody, Jesus Christus und der christliche Charakter, Gießen, Töpelmann 1906, 53 245; W. Hermann, Die sittlichen Weisungen Jesu, 2. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1907; Moritz Meschler, Zum Charakterbild Jesu, Freiburg, Herder 1908, 1—30; H. Ch. King, The Ethics of Jesus, London, Macmillan 1910; P. Möhring, Die Sittenlehre Jesu, Leipzig, Ungleich 1910; Otto Kirn, Die sittlichen Forderungen Jesu, Gr. Lichterfelde, Runge 1910; Lahi, La morale de Jésus, Paris, Alcan 1911; Evans, The Ethics of Jesus and the modern mind, in: Havard theol. Review IV (1912) 418—438. Vgl. dazu die einschlägigen Partien in den Monographien über die neutestamentliche Theologie von W. Beyschlag, B. Weiß, H. J. Holtzmann, H. Jacoby, P. Feine, A. Schlatter.

ähnlich zu werden. Im ausdrücklichen Gegensatz zur alttestamentlich-jüdischen Vollkommenheitslehre stellt Jesus an seine Jünger die Forderung: „Ihr also sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“[1]

Wie hoch auch der sittliche Idealismus des Alten Testamentes war, nie erging an Israel die Weisung, Gott ähnlich zu werden an Vollkommenheit. Ein solches Ansinnen durfte an das zur Abgötterei geneigte Volk schon gar nicht gestellt werden; vielmehr mußten die Propheten in einemfort betonen, daß die geschöpflichen, sinnlichen, begrenzten Wesen keine Ähnlichkeit mit Jahwe haben. Würden sie anders gesprochen haben, so hätten die Zuhörer Gott ins Geschöpfliche und Menschliche heruntergezogen, statt selbst durch ideale Sittlichkeit Gott ähnlich zu werden. Die Israeliten sollen deshalb nicht vollkommen sein, wie Jahwe vollkommen ist, sondern weil Jahwe vollkommen ist. „Ich bin der Herr euer Gott,“ wird ihnen gesagt; „seid heilig, weil ich heilig bin.“[2] Bezeichnenderweise ist dabei in erster Linie nur die Rede von Beobachtung der Reinigungsgesetze, durch welche vorgeschrieben wurde, von mancherlei Speisen nicht zu essen, die Berührung gewisser Dinge zu vermeiden und zahlreiche körperliche Waschungen vorzunehmen.[3] Dieselben waren bekanntlich teils für die Leviten, teils für das gesamte Volk vorgeschrieben. Die Reinigungen machten wohl die Hälfte der alttestamentlichen Gerechtigkeitsübung aus. Im Tempeldienste, im religiösen Privatleben, im täglichen Handel und Wandel, im sozialen Verkehre, kurz, im ganzen Bewußtsein der jüdischen Nation spielten sie die wichtigste Rolle. Und dennoch kam ihnen kein unmittelbarer sittlicher und sittigender Wert zu; von rein äußerlichem Charakter, waren sie lediglich ein Symbol der inneren sittlichen Güte. Durch Entfernung der physischen und ästhetischen Unreinheit sollte die Hebung der moralischen Sündhaftigkeit versinnbildet und angeregt werden.

Geübt und geregelt werden sollte das sittliche Leben der Israeliten durch die Gebote. Den Mittelpunkt derselben bildet der

[1] Matth. 5, 48.

[2] Lev. 11, 44.

[3] Vgl. das ganze Kap. 11 des 3. Buches Mos. Denselben Sinn haben die Parallelstellen Ex. 22, 31; Lev. 19, 2; 21, 6. 8; Num. 15, 40; Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18 f.

mosaische Dekalog. Einzelne Gebote gingen ihm voraus, andere wurden aus ihm abgeleitet, doch lassen sich alle auf das Zweitafelgesetz zurückführen. Hier handelt es sich nun um unmittelbar ethische Werte und Pflichten. Merkwürdigerweise wird aber das Hauptgewicht noch immer auf die äußerlichen Betätigungen der Sittlichkeit gelegt, nicht auf die innere Gesinnung. Geboten wird: Jahwe anzubeten durch äußere Akte der Gottesverehrung und seinen Namen nicht zu verunehren durch Worte; den Sabbat zu heiligen durch Ausruhen von der knechtlichen Wochenarbeit; Kindes- und Nächstenliebe, Wahrheit, Gerechtigkeit und Keuschheit nicht zu verletzen durch Zungen- und Tatsünden. Ex. 20, 17 wird freilich auch die Begierde nach dem Eheweib und Gut des Nächsten verboten; aber es ist, wie auch aus Matth. 5, 27 f. hervorgeht, jene Begierde gemeint, welche äußere Mittel zur Tat anwendet, — der nachweisbare Versuch des Ehebruches und Diebstahls. Das ist alles. Das Volk war zu grobsinnlich, als daß es die Sündhaftigkeit oder sittliche Güte der bloß innerlichen Gesinnung zu würdigen vermocht hätte.

Die beiden Hälften der mosaischen Gerechtigkeitslehre und Gerechtigkeitsübung, die Heilighaltung der Gebote und die Heiligkeit vermöge der Reinigungen, sind markant ausgesprochen in den Worten: „Sie (die Kinder Israels) sollen, eingedenk der Gebote des Herrn, sie tun und heilig sein ihrem Gott.“[1] Indes sollten doch Gebote und Reinigungen mehr und mehr auf die innere Gesinnung veredelnd einwirken und aus dieser Gesinnung heraus beobachtet werden. Allerdings ist der Gedanke, daß die Herzensgesinnung das allein maßgebende Prinzip der ganzen Sittlichkeit sei, nirgends im Alten Testamente streng durchgeführt. Daß aber die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Herzens vor Gott den größten Wert habe, wird in der fortschreitenden prophetischen Offenbarung immer stärker betont. Bereits bei Josue steht die Mahnung: „Fürchtet den Herrn und dienet ihm aus vollkommenem und ganz aufrichtigem Herzen.“[2] „Der Herr sieht aufs Herz,“ spricht Jahwe zu Samuel.[3] „Unschuldig an Händen und rein von Herzen“ ist Grundsatz der Psalmenaskese;[4] denn „Gott ist der Erforscher von

[1] Num. 15, 40.
[2] Jos. 24, 14.
[3] 1. Kön. 16, 7.
[4] Ps. 23, 3 f.

Herz und Nieren".[1] „Ich bin der Herr, der das Herz durchforscht und die Nieren prüft," sagt Gott zu Jeremias.[2] Daher die wiederholte Forderung durch die Propheten: „Wasche dein Herz rein von Bosheit."[3] „Waschet euch, reinigt euch, tut euere bösen Gedanken von meinen Augen."[4]

Im Kerne ist übrigens der Innerlichkeitswert und die Innerlichkeitsforderung der alttestamentlichen Ethik bereits in dem einen Hauptgebote der Liebe enthalten, in welchem sich das ganze Gesetz und die Propheten zusammenfassen.[5] Es ist ein großartiges, erhabenes Religionsprogramm, man möchte fast sagen eine abgeschlossene Dogmatik und Sittenlehre, die im Schlußakkord der Thora so rein und mächtig, so einfach und harmonisch ausklingt: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr. Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften. Und es sollen diese Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen sein, und du sollst sie deinen Kindern erzählen und sie betrachten, wenn du in deinem Hause sitzest und wenn du auf der Reise bist, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Und du sollst sie wie ein Zeichen an deine Hand binden und zwischen deinen Augen schwebend halten und an die Pfosten und Türen deines Hauses schreiben."[6]

Die Gerechtigkeit des Spätjudentums vermochte dieses Ideal der alttestamentlichen Ethik nicht mehr festzuhalten. Zwar schwuren die Pharisäer auf den Buchstaben des soeben angeführten Hauptgebotes und rezitierten denselben täglich dreimal im Schemà-Gebete.[7] Sie hüteten überhaupt das Gesetz in seinem vollen Umfange mit einem beispiellosen Eifer. Aber den Geist und das Herz des Gesetzes verleugneten sie.

Allerdings gab es jederzeit fromme Juden, welche bestrebt waren, nicht nur äußerlich und buchstäblich die Gebote und Gesetze

[1] Ps. 7, 10; vgl. Ps. 50, 12; 138, 23.
[2] Jer. 17, 10.
[3] Jer. 4, 14.
[4] Is. 1, 16.
[5] Matth. 22, 40.
[6] Deut. 6, 4—9.
[7] Berachoth I, 1—4; II, 2; Tamid V, 1; vgl. Jos. Flavius, Antiquitates IV, 8, 13.

Jahwes zu erfüllen, sondern auch die innere Gesinnung nach dem Gesetze Gottes zu gestalten. Solche Gerechte aus jüdischen Kreisen begegnen uns im Neuen Testamente wiederholt. Maria und Joseph, Zacharias und Elisabeth, Simeon und Anna, Johannes der Täufer und insbesondere auch der Pharisäer Saulus sind typische Vertreter tiefinnerlicher Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Aber das waren Ausnahmen und Seitenströmungen. Charakteristisch für das rabbinische Judentum ist die zum Prinzip erhobene äußerliche Gesetzlichkeit und mechanische Werkdienerei.

Verursacht wurde dieser moralische Tiefstand dadurch, daß der Rabbinismus, wie wir bereits gesehen haben, den Gottesbegriff einseitig transzendent faßte und das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel rein juristisch bestimmte. „Ethik und Theologie löst sich auf in Jurisprudenz.“[1] Zwischen dem in unnahbaren Himmelshöhen einsam thronenden Gott und dem auf Erden sich mühenden Menschen liegt das „Gesetz“ in der Mitte als unerbittliche, absolut bindende Macht. Die Beobachtung des Gesetzes im weitesten Sinne des Wortes, also der schriftlichen Satzungen des Moses und der rabbinischen Erklärungen dazu,[2] ist für die Gottheit so gut als für die Menschheit unbedingte und einzige Pflicht. Lohn und Strafe, Segen und Fluch muß Jahwe mathematisch genau nach dem Gesetzesbuchstaben berechnen. Und dementsprechend besteht auch die Sittlichkeit oder „Gerechtigkeit“ des Israeliten in einem mathematisch strengen Ausgleich zwischen Soll und Haben, zwischen Gesetzesvorschrift und Gesetzeserfüllung. Vorschriften und Erfüllungen

[1] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 3. Aufl., 491.

[2] Diese Erklärungen hießen „mündliche Thora“ und bestanden aus Mischna und Gemara (Talmud). Die Bücher Mosis umfaßten das zu Recht bestehende Gesetz, das ius, die Mischna das corpus iuris, die Gemara (Talmud) den Kommentar zum corpus iuris. Alle drei galten jedoch als ein Gesetz (Sifre 132 a; Bammidbar rabba c. 13; Pesikta 98 a). Alle wurden nach rabbinischer Ansicht am Sinai gegeben (Baba mezia 59 b; Tanchuma Ki tissa 16; Berachoth 5 a) und sind mithin gleichwertig, gleich göttlich ihrem Ursprung, ihrem Inhalt und ihrer Verpflichtung nach (Pesikta 98 a; Bammidbar rabba c. 13. 15; Berachoth 5 a; Chagiga 3 b; Sota c. 7); ja, man nahm sogar an, die Schrift sei geringeren Wertes als Mischna und Talmud (Soferim 15, 7; Pesikta 101 b; Schir rabba 10 a b), und demgemäß sei die Übertretung rabbinischer Satzungen viel sündhafter als die Übertretung des Schriftgebotes (Erubin 21 b; Aboda sara 35 a; Berachoth I, 4 b).

werden Tag um Tag gebucht, berechnet, einkassiert und bilanziert.[1] Ganz gerecht ist derjenige, dessen gesetzliche Leistungen numerisch der Summe von Geboten gleichkommt;[2] relativ gerecht derjenige, dessen Tages- oder Lebensbilanz wenigstens ein absolutes Mehr von gesetzlichen Leistungen aufweist.[3] Auf die Gesinnung und die innere Beschaffenheit der Handlungen kommt es dabei wenig an, wofern nur die rechtliche Form und gesetzliche Quantität nicht fehlen.

Die notwendige Folge davon war eine schreckliche Veräußerlichung und Verkümmerung des sittlichen Denkens und Handelns. Alle Sorgfalt richtete sich darauf, den Buchstaben des Gesetzes nicht zu verletzen. Mit äußerster Genauigkeit wurden Paragraph und Punkt festgestellt, auf alle denkbaren Fälle konkret angewandt, kasuistisch erörtert und wörtlich genau erfüllt. Man denke an die rabbinischen Bestimmungen über rein und unrein.[4] Wer vom Markte oder öffentlichen Wege herkommt, ohne ein Tauchbad zu nehmen, ist gesetzlich unrein; wer Brot ißt, ohne vorher die Hände zu waschen, ist gesetzlich unrein; wer nicht Schüsseln und Krüge spült, Bänke und Tische wäscht vor der Mahlzeit, ist gesetzlich unrein. Ist eine tote Fliege in einen irdenen Krug gefallen, so muß er zerbrochen werden, sonst macht er gesetzlich unrein. Und weil beim Trinken leicht eine Mücke mitverschluckt werden konnte, die Mücken aber unrein sind, muß das Getränk vorher gesiebt werden, sonst wird man gesetzlich unrein. Diese im Evangelium angedeuteten Reinigungsgesetze sind nur eine einzige Stichprobe von den unzähligen, welche zwölf Traktate der Mischna, d. h. den sechsten Teil derselben füllen.[5] Ähnlich wird das Gewissen der Nation nach allen Seiten geknebelt mit unzähligen, vielfach absurden, zufolge Evangelium[6] und Talmud[7] unerträglichen Satzungen

[1] Wajjikra rabba c. 26; Tanchuma, Wajjelech 2; Aboda sara 2 a.

[2] Schabbath 32 a.

[3] Kidduschin 40 b.

[4] Matth. 15, 1 f.; Mark. 7, 1 f.; Luk. 11, 38.

[5] Man vgl. dazu Schürer a. a. O. II, 478—483.

[6] Matth. 23, 4.

[7] Im Talmud ist überall die Gesetzeserfüllung als „Joch", als „schwere Last" bezeichnet (vgl. Gal. 5, 1). Schon ein einziges Gebot ist überaus schwer zu erfüllen (Mechilta 110 a). Nun haften aber „an allem, ja an gar allem"

der Schriftgelehrten. Wer sie buchstäblich, peinlich genau befolgt, ist ein „Gerechter", wenn sein Inneres auch strotzte von Unrat und Unheiligkeit.

Aber auch mit dieser äußeren Buchstabentreue gegenüber dem Gesetze nahmen es die Rabbinen nur scheinbar so gewissenhaft. Jesus kann ihnen ja ungestraft den Vorwurf machen: „Sie binden schwere und unerträgliche Bürden zusammen und legen sie den Menschen auf die Schultern, selber aber wollen sie dieselben mit keinem Finger bewegen."[1] Sobald die Erfüllung eines Gebotes ihnen unbequem war, wurde die ganze pharisäische Spitzfindigkeit aufgeboten, um den Buchstaben zu umgehen oder sich irgendwie mit ihm abzufinden, wo nötig auch auf Kosten der Sittlichkeit und des Geistes des Gesetzes. Das Evangelium zeigt es an einem frappanten Beispiel;[2] Mischna und Talmud enthalten deren Dutzende. So befaßt sich der Mischnatraktat Erubin („Vermischungen") ausschließlich damit, plumpe Mittel auszuhecken und Hinterpförtchen zu öffnen, durch welche man der Sabbatpflicht sich entziehen kann. Beispielsweise ist es verboten, am Sabbat über 2000 Ellen weit zu gehen. Diese Bestimmung wird pfiffig dadurch umgangen, daß man tagsvorher am Ende des Sabbatweges Speise niederlegt und so daselbst sein Quasidomizil erwirbt, von welchem aus man folglich noch weitere 2000 Ellen weit gehen darf. Oder es ist untersagt, am Sabbat etwas von einem Bezirk in einen andern zu tragen. Daher wird entweder die Gasse oder Mauer, welche zwei Bezirke trennt, abgesperrt, oder die Anwohner verschiedener Bezirke oder Höfe vereinigen ihre Bezirke dadurch zu einem, daß sie am Freitag eine aus gemeinsamen Beiträgen hergestellte Speise irgendwo niederlegen. So trägt man dann ohne Sabbatschändung Lasten im ganzen ideell geschaffenen Umkreis.[3]

Im gleichen Atemzug aber, da mit solch bizarrem Humbug dem Gesetz ein Bein gestellt wird, schneidet der Traktat Beza („Ei")

bestimmte Gebote (Sifra zu 3. Mos. 8, 25). Jeder Gegenstand muß nach besonderen Geboten, jede Arbeit (z. B. Pflügen, Säen) nach bestimmt lautenden Vorschriften vollzogen werden, sonst sündigt man schwer (Bammidbar rabba c. 17.)

[1] Matth. 23, 4.

[2] Matth. 23, 16—22.

[3] Mischna, Erubin c. 1—9, sowie Beza c. 2.

jene große, nie ganz gelöste Streitfrage zwischen Hilleliten und Schammaiten an, ob es ein Verbrechen sei, ein Ei zu essen, das von der Henne am Sabbat gelegt oder doch am Sabbat von ihr getragen wurde!

Äußerlicher Werkdienst ohne Geist, mechanische Hantierung ohne inneren Gehalt und vielfach ohne Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit — das ist die Signatur der offiziellen pharisäischen „Gerechtigkeit".

Der Heiland hat sie ebenso scharf gekennzeichnet als verurteilt, indem er seinen Zeitgenossen zuruft: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, weil ihr die Minze und den Anis und den Kümmel verzehntet und das Schwerere des Gesetzes, das Gericht und die Barmherzigkeit und die Treue unterlassen habet; dieses sollte man tun und jenes nicht unterlassen. Ihr blinden Wegweiser, die ihr die Mücke seihet, aber das Kamel hinunterschlucket. Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, weil ihr das Auswendige des Bechers und der Schüssel reiniget, inwendig aber sind sie gefüllt mit Raub und Unmäßigkeit. Blinder Pharisäer, reinige zuerst das Innere des Bechers und der Schüssel, damit auch das Äußere desselben rein werde. Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, weil ihr übertünchten Gräbern gleichet, welche zwar auswendig schön erscheinen, inwendig aber gefüllt sind mit Totengebeinen und jeglicher Unreinigkeit. So erscheint auch ihr zwar auswendig den Menschen gerecht, inwendig aber seid ihr voll Heuchelei und Gottlosigkeit."[1]

Im schroffsten Gegensatz zu dieser bloß äußeren und unwahren „Gerechtigkeit" stellt Jesus die „bessere Gerechtigkeit" des von ihm gepredigten Himmelreiches. „Ich sage euch," so wendet er sich von den Rabbinen weg an die Jünger, „wenn euere Gerechtigkeit die der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht um vieles übertrifft, so werdet ihr nimmer ins Himmelreich hineinkommen."[2] Im gleichen Atemzuge jedoch spricht er aber auch sehr bestimmt die Absicht aus, die Gerechtigkeit des Himmelreiches über diejenige des Alten Testamentes selbst hinauszuheben, das Gesetz und die Propheten „zu erfüllen"[3] im

[1] Matth. 23, 23—28; Luk. 11, 39—44.
[2] Matth. 5, 20.
[3] Matth. 5, 17.

Sinne einer idealen Vervollkommnung.[1] Er führt das Sittlichkeitsideal wirklich bis zur Gottähnlichkeit empor, indem er vorerst die Gesinnung zum einzigen Maßstab der ethischen Gerechtigkeit macht und sodann die Liebe als einzigen Prüfstein der inneren Gesinnung erklärt.

Das Neue und Eigenartige an der Gerechtigkeitslehre Jesu liegt also in erster Linie darin, daß er nicht bloß gegenüber dem Spätjudentum und im Einklang mit dem Alten Testamente den Wert der inneren sittlichen Gesinnung betonte, sondern diese Gesinnung geradezu zum einzigen Maßstab aller sittlichen Gerechtigkeit erhob. Programmmäßig spricht er das in dem Worte bei Johannes aus: „Es kommt eine Stunde, und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden; denn der Vater sucht solche Anbeter. Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen in Geist und Wahrheit anbeten."[2] Ist hier vor allem die Rede von der Religionsübung, so doch nicht weniger auch von der Sittlichkeitsübung in Geist und Wahrheit; denn Religion und Sitte beruhen auf Gegenseitigkeit. An verschiedenen Stellen der Evangelien, insbesondere in der Bergpredigt,[3] führt der Heiland sodann den Grundsatz, daß alle Gerechtigkeit des Menschen nach der inneren Gesinnung zu bemessen sei, straff durch mit Rücksicht auf die hauptsächlichsten Seiten der sittlichen Betätigung. Infolge davon werden gewisse Formen der bisherigen „Gerechtigkeit" ganz abgeschafft, andere erweitert, andere schließlich veredelt.

Die physische Reinheit und Unreinheit hat mit der Herzensgesinnung nichts zu tun. Deshalb werden die bisherigen Reinigungsgesetze und Reinigungsübungen abgeschafft.

Die Pharisäer und Schriftgelehrten ärgerten sich eines Tages, daß einige von den Jüngern Jesu „mit gemeinen, das ist ungewaschenen Händen Brot aßen".[4] Gegenstand des Ärgernisses war also eines aus den zahllosen Reinigungsgeboten, welche über die alttestamentlichen hinaus von den Rabbinen aufgestellt worden waren. Jesus macht nun zuvörderst die pharisäische Heuchelei

[1] Matth. 5, 21 ff.
[2] Joh. 4, 23 f.
[3] Matth. 5—7; Luk. 6, 20—49.
[4] Mark. 7, 1 f.

zuschanden, indem er an lebendigem Beispiele zeigt, daß die Pharisäer scheinbar aus Eifer fürs Gebot Gottes den Menschen solche Menschensatzungen aufbürden, während sie in der Tat ihrer eigenen Willkür zuliebe das Wort und Gebot Gottes entkräften und außer acht setzen.[1]

Dann aber nimmt er hiervon Anlaß, seine grundsätzlich ablehnende Stellung zu den Reinigungsgeboten überhaupt auszusprechen und zu begründen. Er rief das Volk zu sich und sagte zu ihnen: „Höret mich alle und verstehet. Nichts, was von außerhalb des Menschen in ihn eingeht, kann ihn entweihen, sondern was aus dem Menschen ausgeht, ist das, was den Menschen entweiht."[2] Und als er vom Volke weg nach Hause gekommen war, bemerkte er ergänzend zu den Jüngern: „Sehet ihr nicht ein, daß alles, was von außen in den Menschen eingeht, ihn nicht entweihen kann, weil es nicht eingeht in seine Gesinnung (Herz), sondern in den Bauch und in den Abtritt weggeht, der von allen Speisen reinigt? Was aus dem Menschen weggeht, das entweiht den Menschen. Denn von innen her aus der Gesinnung der Menschen gehen aus die schlechten Gedanken: Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habsucht, Bosheit, Arglist, Ausschweifung, böses Auge (Neid), Lästerung, Hochmut, Frevel. All dieses Böse geht von innen aus und macht den Menschen gemein."[3]

Damit ist schlagend dargetan, daß im sittlichen Leben alles auf die Gesinnung ankommt; daß bei böser Gesinnung keine äußere Reinigung von moralischer Gemeinheit befreit, und daß es bei guter Gesinnung keiner äußeren Reinigung bedarf, um als gerecht gefunden zu werden. Die alttestamentlich-jüdischen Reinigungsgebote fielen also bei dem sittlichen Ideale Jesu dahin.

Ist die Gesinnung der endgültige Maßstab der Sittlichkeit, dann muß sie selbstverständlich auch unter das Gebot oder Verbot fallen. Wo immer durch frühere Vorschriften bloß die groben Tatsünden geahndet worden waren, mußte Jesus das Verbot erweitern und auch unscheinbarere Vergehen, ja sogar die geheimsten Gedanken als sündhaft erklären. Jesus zieht mit großer Entschiedenheit auch diese zweite Schlußfolgerung aus seiner Gesinnungsethik.

[1] Mark. 7, 3—13.
[2] Mark. 7, 14 f.
[3] Mark. 7, 18—22.

„Ihr habt gehört, daß den Altvordern gesagt wurde: ‚Du sollst nicht töten; wer aber tötet, soll dem Ortsgerichte verfallen sein.' Ich aber sage euch: jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen sein; wer aber seinem Bruder sagt: Taugenichts, soll dem Obergericht (Synedrium) verfallen sein; wer aber sagt: Gottloser, soll an die Feuerhölle verfallen sein. Wenn du also eine Gabe zum Altare bringst und dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm und bringe deine Gabe dar."[1] Nach dem Alten Bunde wurde nur der eines Mordes Schuldige dem in jeder Stadt bestehenden Gerichte zur Bestrafung überwiesen;[2] nach der besseren Gerechtigkeit des Himmelreiches indes führt schon der Zorn gegen den Bruder vor dasselbe Gericht. Wer aber im Zorne zu wörtlichen Beleidigungen schreitet, verfällt je nach der Schwere seiner Zungensünde dem Landesgerichte oder gar dem höllischen Feuer. So schwer wiegt der Zorn und seine Äußerungen, daß selbst die Opferhandlung unterbrochen werden muß, um zuerst der Pflicht der Wiederversöhnung zu genügen.

„Ihr habt gehört, daß (den Altvordern) gesagt wurde: ‚Du sollst nicht ehebrechen.' Ich aber sage euch: jeder, der ein Weib anblickt, um sie zu begehren, hat schon in seinem Herzen Ehebruch mit ihr begangen. Wenn aber dein rechtes Auge dich ärgert, so reiß es aus und wirf es von dir; denn es frommt dir, daß eines deiner Glieder verloren gehe und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde."[3] War im Alten Bunde der Ehebruch und das Attentat desselben verboten, so erklärt jetzt der Herr, schon der lüsterne Blick eines Ehemannes auf ein Weib, woraus die Begierde nach ihrem Besitze entsteht, sei dem Ehebruch gleichzusetzen; der Ehebruch im Herzen und in der Gesinnung sei ebenso sündhaft als die äußere Tat. Deshalb soll der Mensch auf das Liebste und Teuerste, sogar auf das rechte Auge verzichten, wenn es ihm Anlaß zu einer solchen Gesinnungssünde wird.

„Wiederum habt ihr gehört, daß den Altvordern gesagt wurde: ‚Du sollst keinen Meineid tun; du sollst aber dem Herrn deine

[1] Matth. 5, 21—24.
[2] Deut. 16, 18.
[3] Matth. 5, 27—29.

Eide erstatten.' Ich aber sage euch: ihr sollet überhaupt nicht schwören, weder beim Himmel, weil er ein Thron Gottes ist, noch bei der Erde, weil sie ein Schemel seiner Füße ist, noch bei Jerusalem, weil es die Stadt des großen Königs ist; noch sollst du bei deinem Haupte schwören, weil du nicht ein Haar weiß oder schwarz machen kannst. Es sei aber euere Rede: Ja, ja, nein, nein; was darüber ist, ist vom Bösen."[1] Um nicht in die Gefahr des Meineids zu kommen und nicht bei ihrem Eide behaftet werden zu können, vermieden die Pharisäer den Eidschwur „beim Namen Gottes", gebrauchten aber leichtsinnig andere Schwüre, die nicht eigentliche Eidesform hatten, so z. B. beim Himmel, bei der Erde, bei dem eigenen Haupte. Solche Schwüre übertraten sie dann ohne Gewissensbisse.[2] Jesus verpönt aufs schärfste dieses unehrliche Gebaren. Ob wirklicher Eid oder Scheineid oder bloße unbeeidigte Aussage vorliege, immer müsse die wahrhaftige Gesinnung der Aussage entsprechen und immer sei die lügenhafte Gesinnung Sünde. Deshalb solle man sich im Verkehre mit der einfachen Bejahung und Verneinung begnügen, um der Ansicht vorzubeugen, als sei man bei der unbeschworenen Aussage nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet.

Unwahrhaftigkeit und Gesinnungsmangel waren übrigens Krebsübel, an welchen auch die vornehmsten pharisäischen Gerechtigkeitsübungen litten. Beten, Fasten, Almosengeben war des Pharisäers Pflicht und Sorge. Aber dabei fehlte ihm großenteils die reine Absicht. Demgegenüber erklärt Jesus, daß auch die besten Werke nur dann Gerechtigkeitswert haben, wenn sie geadelt und veredelt werden durch die gute Gesinnung.

Von den pharisäischen Heuchlern sagt er, daß „sie alle ihre Werke tun, um von den Menschen beachtet zu werden".[3] Vor dieser Scheingerechtigkeit warnt er[4] die Jünger eindringlich: „Habet acht, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht tuet vor den Menschen, um von ihnen beachtet zu werden; sonst habt ihr keinen Lohn vor eurem Vater, der im Himmel ist. Wenn du also ein Almosen gibst, so posaune nicht vor dir her, wie die Heuchler in den Synagogen und auf den Gassen tun, auf daß sie von den Menschen verherrlicht

[1] Matth. 5, 33—37.
[2] Matth. 23, 16—21.
[3] Matth. 23, 5.
[4] Matth. 6, 1—5.

werden; wahrlich sage ich euch, sie haben ihren Lohn dahin. Wenn du also ein Almosen gibst, so soll deine Linke nicht wissen, was deine Rechte tut, auf daß dein Almosen im Verborgenen sei; und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten. Und wenn ihr *betet*, so sollt ihr nicht sein wie die Heuchler, welche es lieben, in den Synagogen und an den Straßenecken stehend zu beten, auf daß sie von den Menschen gesehen werden." Anderwärts wirft ihnen Jesus vor: „Sie machen ihre Gebetsriemen breit und die Quasten groß,"[1] um sich den Schein großer Gesetzesgerechtigkeit zu geben. „Sie zehren die Häuser der Witwen auf unter dem Vorwande langen Gebetes,"[2] d. h. unter dem Deckmantel der Frömmigkeit frönen sie der Habsucht. „Wahrlich sage ich euch, sie haben ihren Lohn dahin. Du aber, wenn du betest, geh in dein Kämmerlein, schließ deine Türe und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten. . . . Wenn ihr aber *fastet*, so machet nicht, wie die Heuchler, eine trübselige Miene; sie entstellen nämlich ihre Gesichter, um den Menschen als Fastende augenfällig zu sein. Wahrlich sage ich euch, sie haben ihren Lohn dahin. Du aber, wenn du fastest, salbe dein Haupt und wasche dein Gesicht, damit du nicht den Menschen als Fastender augenfällig seiest, sondern deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten."[3]

Und was Jesus vom Beten, Fasten und Almosengeben sagt, will er von der sittlichen Gerechtigkeit im weitesten Sinne verstanden wissen. Man denke nur an das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner. Der Pharisäer, der sich und andern als Ausbund aller Gerechtigkeit gilt und an vorderster Stelle des Tempels Gott für seine allseitigen Gerechtigkeitsübungen dankt, verläßt das Haus des Herrn als Ungerechter. Der von ihm scheel angesehene Zöllner aber, der demütig an die Brust klopft und mit zerknirschtem Herzen seine Unwürdigkeit eingesteht, erfährt Verzeihung und Rechtfertigung.[4] „Ihr seid die, welche sich in den Augen der Menschen rechtfertigen," wirft Jesus den Pharisäern

[1] Matth. 23, 5.
[2] Mark. 12, 40.
[3] Matth. 6, 1—6. 16—18.
[4] Luk. 18, 10—14.

vor; „Gott aber kennt eure Herzen, weil das, was unter den Menschen hoch ist, ein Greuel ist in den Augen Gottes."[1] Verständlicher und eindringlicher ließe sich der Grundsatz nicht illustrieren, daß die Gesinnung der einzige Maßstab aller sittlichen Gerechtigkeit ist. Mit dieser idealen ethischen Gesinnung steht der Lohngedanke Jesu nicht in Widerspruch, sondern in voller Harmonie. Der Ethik des Evangeliums liegt „der Eudämonismus, das Messen des Wertes ethischer Handlung an dem gemeinen Nutzen und dem sinnlichen Glücksgefühl sehr fern. Was Jesus als Lohn und Strafe ins Auge faßt, das ist etwas vorwiegend Geistiges, Übersinnliches und Ideales. Der Lohn in Jesu Predigt ist, im wesentlichen gesehen: Bestehen vor Gottes Augen, Gottesnähe; die Strafe: Verworfenwerden vor Gott, Entfernung aus der Nähe Gottes".[2]

Jesus begnügt sich indes damit nicht. Die Gesinnung selbst, die er von uns verlangt, soll die höchste, edelste und reinste sein — die Gesinnung der kindlichen Liebe. Wir werden den Nachweis hierfür im nächsten Kapitel erbringen, wo von Gottes- und Nächstenliebe des Heilandes selbst die Rede sein wird. Das Liebesbeispiel Jesu ist zu innig mit seinem Liebesgebote verbunden, als daß wir es von ihm trennen könnten. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, daß allein schon durch den Gottesgedanken unseres Herrn die Liebe zur Grundlage und zum Höhepunkte aller Sittlichkeit gemacht wurde.

Die Liebe zu Gott stand allerdings buchstäblich auch im Mittelpunkte der jüdischen Gerechtigkeit. Buchstäblich, nur buchstäblich. Die Rabbinen, welche zu Jahwe bloß in einem herzlosen juristischen Verhältnis stehen wollten und demgemäß eine lediglich äußere, mechanische Gerechtigkeit lehrten und übten, waren doch offenbar von einer warmen Liebesgesinnung weit entfernt. Jesus wirft es ihnen mit den kühnen Worten vor: „Gut hat Isaias[3] von euch Heuchlern geweissagt: Dies Volk ehrt mich mit den Lippen,

[1] Luk. 16, 15.

[2] Bousset, Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 58. Dazu L. Ihmels, Der Lohngedanke und die Ethik Jesu, Leipzig, Edelmann 1908; G. W. Stewart, The place of rewards in the teaching of Christ, in: Expositor, 7. Ser. X (1911) 97—111. 224—241.

[3] Is. 29, 13.

ihr Herz jedoch ist weit entfernt von mir."[1] Sogar die alttestamentliche Gottesliebe bedurfte der „Erfüllung". So eindringlich sie auch geboten war und so treu sie von vielen Frommen geübt wurde, sie trug doch nicht einen entschieden kindlichen Charakter. Sie galt dem höchsten Herrn, dem Allmächtigen, dem Allgerechten, nicht dem Vater. Sie war also, entsprechend dem mosaisch-prophetischen Gottesbegriff, eine Dienerliebe, vielfach leider auch nur Sklavenliebe, nicht wahre Kindesliebe.

Indem Jesus das Evangelium vom Vater im Himmel verkündete, erhob er auch die Gottesliebe der Menschen zur Kindesliebe und machte dieselbe zur Seele des ganzen sittlich-religiösen Lebens. Die Gottesidee entscheidet hier alles. Für Jesus ist Gott Vater, nur Vater, Liebe, nichts als Liebe.[2] Wenn anders wir diesen Gottesgedanken richtig fassen und bis in seine letzten Konsequenzen auf unser Verhalten zu Gott anwenden, ist es klar, daß die kindliche Liebe Wurzel, Blüte und Frucht der gesamten christlichen Gesinnung und Lebensführung sein muß.

Die Predigt Jesu vom Vater im Himmel sicherte sogar der Liebe zum Mitmenschen dieselbe überragende Stellung. Ist Gott der Vater aller Menschen und sind wir alle Kinder dieses Vaters, dann müssen wir die Liebe zu ihm auf unsere Brüder übertragen, und dann flutet diese Bruderliebe auch auf ihn zurück. Das ist der Grund, warum Jesus, ganz im Gegensatz zum Alten Testamente, das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe nebeneinanderstellt und ineinander aufgehen läßt. Als er von einem Schriftgelehrten gefragt wurde, welches Gebot das allererste sei, antwortete er: „Das erste ist: Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Herr; du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften. Dies ist das größte und erste Gebot. Das zweite aber ist ihm ähnlich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. In diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten."[3] Der Völkerlehrer hat die allumfassende Bedeutung der Liebe im Evangelium der christlichen Vollkommenheit in die bezeichnenden Worte gefaßt: „Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes."[4]

[1] Mark. 7, 6.
[2] Vgl. oben S. 97—108.
[3] Matth. 22, 36—40; Mark. 12, 28—31.
[4] Röm. 13, 10.

Überblicken wir den gesamten Inhalt der Botschaft Jesu, so müssen wir gestehen, daß sie die höchste Offenbarung religiös-sittlicher Weisheit ist, die je auf Erden erschien. Erhaben über jede bloß natürliche Gottes-, Welt- und Lebensanschauung, steht sie sogar unendlich hoch über der Offenbarung des Alten Testamentes. Vollendete Gotteserkenntnis, Gottesgemeinschaft und Gottverähnlichung; vollkommene Einsicht in Gottes Wesen, Willen und Ratschluß; Weg, Wahrheit und Leben hinsichtlich der ewigen Aufgaben und Ziele des Menschen — all das ist und bietet die frohe Botschaft Jesu.

Die Wohltaten dieser religiös-sittlichen Idealweisheit kommen selbst den rein irdischen Verhältnissen und Bestrebungen zugute, wiewohl Jesus es nicht unmittelbar auf diese abgesehen hat. Die Anklage der Weltflüchtigkeit, Lebensverneinung und Kulturfeindlichkeit, welche von manchen radikalen Kritikern[1] erhoben wird gegen die Lehre Jesu, braucht an dieser Stelle nicht nochmals zurückgewiesen zu werden. Sie beruht — von Entstellungen der Lehre Jesu abgesehen — einfach darauf, daß die modernen Evolutionisten und Monisten „die äußeren Werte des Lebens" als das Höchste einschätzen, indes das Evangelium Jesu orientiert ist nach überirdischen Zielen, denen sich alles Irdische unter- und einzuordnen hat.[2] Kultur und Zivilisation, Wissenschaft und Kunst, Einzelpersönlichkeit, Familie, Staat und Gesellschaft, Armut, Arbeit und Besitz, Freude und Leiden, Entsagung und Genuß werden durchs Christentum in ein wesentlich anderes, reineres Licht gerückt. Vom Evangelium Jesu aus gesehen, erstrahlen sie in einer wunderbaren Beleuchtung von oben. Den übernatürlichen

[1] Fr. Nietzsche, Der Antichrist, Werke X, Leipzig, Naumann 1906, 361–364. 413–415; Ed. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments 52 f.; Wilh. v. Schnehen, Der moderne Jesus-Kultus, 2. u. 3. Tausend, 36–38; Fr. Paulsen, System der Ethik 1889, 50 ff.; Ernst Horneffer, Jesus im Lichte der Gegenwart, Leipzig, Verlag Die Tat [1910] 26; vgl. auch Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., 140 ff.

[2] Vgl. Winterstein, Die christliche Lehre vom Erdengut 1898; Simon Weber, Evangelium und Arbeit 1898; Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl., 224–228. 280–292; Beyschlag, Leben Jesu I, 3. Aufl., 354–359; O. Wimmer, Die Wertung der Güter dieser Welt in der Lehre Jesu I II, Berlin, Weidmann 1910/12.

Zielen und Zwecken untergeordnet, in die Perspektive der christlichen Weltanschauung eingestellt, wird alles Schlechte und Niedrige auf Erden in seiner wahren Gestalt erkannt und gebrandmarkt, indes alles, was hienieden wirklich gut und erstrebenswert ist, einen überirdischen und ewig bleibenden Wert erhält. So trägt das dreifache Evangelium Jesu von der Gottvaterschaft, vom Gottesreiche und von der Gottähnlichkeit den unverkennbaren Stempel göttlicher Weisheit an der Stirne.

II. Die Weissagungen Jesu.

Die schon erfüllten Weissagungen Jesu und sein übernatürliches Wissen. — Jesus Mittelpunkt und Vollendung der vorchristlichen Prophetie. — Er bekundet ein prophetisches Wissen, wie es keinem anderen Propheten eigen war. — Die absolute Herzenskunde Jesu kann weder geleugnet, noch natürlich erklärt werden. — Kardiognosie und Telepathie. — Das Zukunftswissen Jesu. — Die Leidensweissagung. — Sie ist echt ihrem Hauptinhalt wie ihren Einzelzügen nach. — Sie ließ sich nicht aus dem Alten Testam. ableiten. — Auch aus der Feindschaft der jüdischen Hierarchen konnte Jesus weder seinen gewaltsamen Tod, noch die Art und die Umstände seines Todes natürlicherweise voraussehen. — Die Auferstehungsweissagung. — Sie ist an sich und in bezug auf den Umstand des dritten Tages kritisch unanfechtbar. — Sie lag außerhalb jeder menschlichen Berechnung und konnte aus dem Messianismus des Alten Testam. nicht geschlossen werden. — Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. — Hauptereignis, Begleitumstände und Zeitbestimmung derselben waren nicht natürlicherweise vorauszusehen. — Diese Weissagung ging allseitig in Erfüllung. — Die Wiederkunftsweissagung Jesu und seine Irrtumslosigkeit. — Die rationalistische, radikale, liberale, modernistische und vermittelnde Kritik zur Parusiefrage. — Die eschatologische Rede läßt die Wiederkunft Jesu zum Weltgerichte zeitlich unbestimmt. — Der prophetische Charakter der eschatologischen Rede löst vollends die gegenteiligen Schwierigkeiten. — Andere Herrenworte, welche die demnächstige Endparusie anzudeuten scheinen, jedoch nur auf den Untergang Jerusalems sich beziehen. — Jesus deutet an, daß seine Parusie länger ausbleiben, möglicherweise aber auch bald eintreffen könne. — Daher lebten die Jünger und ersten Christen in der fortwährenden Erwartung der Wiederkunft Jesu. — Parusieweissagung und Weisheit Jesu. — Weisheit und Weissagung Jesu eine überwältigende Offenbarung seiner Irrtumslosigkeit. — Irrtumslosigkeit und Gottheit Jesu.

1. Die schon erfüllten Weissagungen Jesu und sein übernatürliches Wissen.

Bekundet sich die Frohbotschaft Jesu als höchste Offenbarung religiös-sittlicher Weisheit, so anderseits die Weissagung Jesu als Teilnahme am unumschränkten, absoluten Wissen Gottes.

Die prophetische Gestalt des Heilandes steht hochragend inmitten der ganzen Offenbarungsgeschichte. Die vorchristliche, alttestamentliche Offenbarung spricht nur von ihm, dem künftigen, mit unendlicher Sehnsucht erwarteten Messias und König des Himmelreiches. Gleich nach dem Fall im Paradiese fällt der erste prophetische Lichtstrahl vom Erlösermessias ins Dunkel menschlichen Sündenelends. Und von da an steigt Licht an Licht, Stern an Stern verheißend empor am Firmament der Heiligen Schrift. Immer heller, immer deutlicher, immer bestimmter weisen sie auf den großen Tag der Erlösung hin, auf die Sonne der Gerechtigkeit, die allen Völkern aufgehen sollte. Jesus Christus von Nazareth erwies sich als diese Sonne. Er selbst beteuert, daß in ihm alles vollbracht werde, „was geschrieben worden ist durch die Propheten über den Menschensohn".[1] Seine Jünger dürfen sich vor Juden und Heiden darauf berufen als auf eine unleugbare Tatsache: „Gott hat, was er vorausverkündigte durch den Mund aller Propheten . . . also in Erfüllung gebracht."[2] Sein Geistesauge durchschaute mit einem durchdringenden Blick die zahlreichen Weissagungen, die im Laufe von Jahrhunderten den Propheten zuteil geworden;[3] er ließ alle Fäden dieser vielgestaltigen Prophetie in seiner Hand zusammenlaufen, verkörperte in seiner Person ihren ganzen Inhalt und erfüllte sie bis zum letzten Jota in seinem Leben, seinem Tode, seiner Verherrlichung, seiner Lehre und seinem Reiche. So ist Jesus der Träger und die Seele, Anfang, Mittelpunkt und Vollendung der vorchristlichen Prophetie, der Prophet aller Propheten, die vor ihm und von ihm geweissagt haben.[4]

[1] Luk. 24, 27.

[2] Apg. 3, 18. [3] Vgl. Luk. 24, 27.

[4] Auf ein weiteres Eingehen in die einzelnen messianischen Weissagungen des Alten Testamentes und ihre Erfüllung in Christus müssen wir leider verzichten, nach dem Vorgange anderer Christusapologien der neueren Zeit. Der Weissagungsbeweis bleibt allerdings auch heute noch in voller Kraft, allein nur unter der Voraussetzung, daß die historische Glaubwürdigkeit und die messianische Natur der prophetischen Bücher und Stellen des Alten Testamentes zugegeben werden. Das trifft nun aber bei den modernen Jesus-Forschern, mit denen wir uns auseinandersetzen, nicht zu, und der Versuch, sich in dieser Frage mit ihnen zu verständigen, würde Schritt für Schritt auf Schwierigkeiten stoßen, die im Rahmen unseres Buches nicht zu überwinden wären.

Jesus hat aber auch selbst die Weissagung weiter geführt und ein prophetisches Wissen bekundet, wie es keinem der übrigen Propheten gegeben ward. Diesen wurde die Gabe übernatürlichen Hellsehens nur als vorübergehender Lichtstrahl mitgeteilt. Plötzlich zündet er auf, beleuchtet den Gegenstand, den der Herr beleuchten will, verschwindet wieder und überläßt den Propheten dem Dunkel seines kurzsichtigen, natürlichen Erkennens.[1] Daran erinnern die Propheten immer und immer wieder in den verschiedensten Wendungen: „Und es erging das Wort des Herrn an mich";[2] „Und es sprach der Herr zu mir";[3] „Und es erging ein Ausspruch des Herrn an mich, lautend . . .";[4] „Und ich wandte mich um und erhob meine Augen und schaute, und siehe . . .";[5] „Und es geschah im dreißigsten Jahre, im vierten Monat, am Fünften des Monats . . . da öffneten sich die Himmel und ich schaute Gesichte Gottes . . . da erging das Wort des Herrn."[6] Wie ein Schüler vor seinem Lehrer steht und aufpaßt, was er erlerne, so der Prophet vor dem Herrn.[7] Gar oft erwartet er umsonst Belehrung und Aufklärung und muß bekennen: „Der Herr hielt es mir geheim und gab mir nichts kund."[8]

Wie ganz anders Jesus! Wie ein aufgeschlagenes Buch liegen die verborgensten Ereignisse vor ihm; selbst die höchsten Geheimnisse Gottes sind ihm vollständig und fortwährend klar.[9] Er harrt nicht auf die Stunde der Geisteserleuchtung und Geistesmitteilung. Nicht dann und wann ist es ihm gegeben ein prophetisches Gesicht zu schauen, ein Wort erhabener Weissagung zu stammeln. Bleibend und stätig und ruhig quillt in ihm der Geist der Weissagung; die übermenschlichen Gedankenwellen entströmen seinem Innern als ihrer urechten Heimat, und wo immer die Gelegenheit sich bietet, fließen die prophetischen Worte so selbstverständlich von seiner Zunge, als handelte es sich um die natürlichsten Dinge der Welt.

[1] S. Thom., Summa 2. 2ae, q. 171, a. 2.
[2] Jer. 1, 2. 4. 13; 2, 1; 33, 1; Ez. 6, 1 usw.
[3] Jer. 1, 12 usw.
[4] Ez. 12, 1; 13, 1; 14, 2; 18, 1 usw.
[5] Zach. 5, 1; 6, 1 usw.
[6] Ez. 1, 1 f.; vgl. 8, 1; Jer. 36, 1 usw.
[7] Is. 50, 4. [8] 4. Kön. 4, 27.
[9] Vgl. Jesus Christus I, 337. Dagegen spricht auch nicht das Wort Jesu über die Stunde des Gerichtes: A. a. O. 302.

Zeuge hierfür ist vor allem die Herzenskunde Jesu. Wer die Evangelien aufmerksam durchliest, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Heiland die geheimsten Gedanken der Menschen zu lesen verstand und den inneren Seelenzustand derselben mit unbedingter Sicherheit ergründete.

Auf den ersten Blick kennt er den Petrus, beurteilt sein tiefstes Wesen und ändert dementsprechend seinen Namen Simon um in den Namen: Kephas, „der Fels". „Jesus blickte ihn an und sprach: Du bist Simon, der Sohn des Johannes, du wirst geheißen werden Kephas."[1]

Tags darauf sieht er zum erstenmal Nathanael auf sich zukommen und sagt über ihn: „Siehe, wahrhaftig ein Israelite, in dem keine Arglist ist." Nathanael erwidert: „Woher kennst du mich?" Jesus antwortet und spricht zu ihm: „Bevor dich Philippus rief, als du unter dem Feigenbaum warst, sah ich dich." Auf diesen Erweis der Herzenskunde Jesu hin legt Nathanael das Geständnis ab: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist König von Israel!"[2]

Am Jakobsbrunnen läßt Jesus sich in die Zwierede ein mit dem Weib aus Samaria und sagt zu ihr: „Geh, rufe deinen Mann." Das Weib antwortet und spricht: „Ich habe keinen Mann." Jesus fügt bestätigend hinzu: „Du hast gut gesagt: Ich habe keinen Mann; denn fünf Männer hattest du, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Dies hast du wahr gesprochen."[3] Und er sagte ihr alles, was sie getan hatte,[4] so daß das Weib staunend ausruft: „Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist."[5]

Jesus speiste im Hause des Pharisäers Simon, als eine öffentliche Sünderin eintrat und sich weinend dem Heilande zu Füßen warf. „Wenn dieser ein Prophet wäre, wüßte er wohl, wer und was für eine das Weib ist, welches ihn anrührt, daß sie eine Sünderin ist." Kaum gedacht, waren diese Gedanken Simons auch so bestimmt von Jesus erkannt worden, als hätte der Pharisäer sie laut geäußert.[6]

[1] Joh. 1, 42. Vgl. Mark. 3, 16; Matth. 16, 18.
[2] Joh. 1, 43—50.
[3] Joh. 4, 16—19.
[4] Joh. 4, 28 f.
[5] Joh. 4, 19. [6] Luk. 7, 36—50.

Auf dem Wege nach Kapharnaum trugen sich die Jünger mit dem Gedanken, wer von ihnen wohl größer sei im Himmelreiche, und schließlich brachen sie in einen eigentlichen Rangstreit aus. „Jesus aber kannte den Gedanken ihres Herzens."[1] Sobald sie mit ihm zusammentrafen, richtete er die Frage an sie: „Was habt ihr auf dem Wege gedacht?" Sie aber schwiegen angesichts des alldurchdringenden Blickes ihres Meisters. Dieser aber gibt ihnen Antwort und Zurechtweisung zugleich, indem er sagt: „Wenn jemand der Erste werden will, so sei er wie der Letzte von allen und der Diener aller." Dann nimmt er ein Kind, stellt es in ihre Mitte, umarmt es und spricht: „Wahrlich sage ich euch, wenn ihr euch nicht bekehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nimmer ins Himmelreich eingehen. Wer immer also sich verdemütigt wie dieses Kind, der ist der Größere im Himmelreich."[2]

Wie im Verkehr mit seinen Anhängern, zeigt sich Jesus im Kampf mit den Gegnern als Herzenskenner. Er durchschaut alle Anschläge derselben, kennt zum voraus die Schlingen, die sie ihm legen wollen, weist schlagend ihre Streitreden zurück, noch bevor sie damit an ihn herantreten. Die Schriftgelehrten bereiten sich vor, ihn als Sabbatschänder anzuklagen, weil er am Tage des Herrn den Mann mit der dürren Hand heilt. Jesus aber „wußte ihre Gedanken" und widerlegte sie zum voraus in einer erdrückenden Beweisführung.[3] Die Pharisäer munkeln über seine Teufelaustreibungen, als geschähen dieselben in der Kraft Beelzebubs. Jesus aber „kannte ihre Gedanken",[4] „er wußte ihre Gesinnungen"[5] und machte sie unwiderleglich zuschanden.[6] Die Rabbinen ärgern sich darüber, daß Jesus sich die Macht der Sündenvergebung zuschreibt. Jesus aber „sah ihre Gedanken und sprach: Warum denkt ihr Böses in euern Herzen?" Dann bringt er sie zum Schweigen und rechtfertigt sich durch ein augenblickliches Allmachtswunder. „Und Entsetzen überkam alle, und sie verherrlichten Gott und wurden von Furcht erfüllt und sagten: Wir haben heute Unglaubliches gesehen."[7]

[1] Luk. 9, 47.
[2] Mark. 9, 33—37; Luk. 9, 46—48; Matth. 18, 1—5.
[3] Luk. 6, 6—11. [4] Matth. 12, 25. [5] Luk. 11, 17.
[6] Matth. 12, 22—30; Luk, 11, 14—23.
[7] Matth. 9, 2—8; Luk. 5, 18—26.

Bestimmter, als sie selbst, weiß Jesus, wie es mit seinen Freunden und Feinden steht und was sich in ihnen vorbereitet: „Jesus wußte von Anfang an, welche es seien, die nicht glauben, und wer der sei, der ihn überliefern werde.“[1] Nie ließ er sich durch den Schein täuschen, nie trügen durch Heuchelei: „Wie er aber in Jerusalem war zu Ostern am Feste, glaubten viele an seinen Namen. . . . Er aber vertraute sich ihnen nicht an, da er sie alle kannte und weil er nicht nötig hatte, daß jemand ihm Zeugnis gäbe vom Menschen; denn er selbst wußte, was im Menschen war.“[2]

Er kannte ihre Gesinnung; er kannte sie alle; er wußte, was im Menschen war — das ist der Eindruck, den Jesus auf seine Zeitgenossen wie auf uns macht. Von innen kannte er die Menschen, nicht von außen bloß. Wie unser leibliches Auge die äußere Sinnenwelt schaut und in sich widerspiegelt, so taucht das Geistesauge des Heilandes in die innere Welt der Menschenherzen, so spiegelt sich in seiner Erkenntnis die Seelenwelt wider, faltenlos, ohne Schatten, bis zum letzten Gedanken und zum geheimsten Geheimnis. Das spricht mit spontaner Gewißheit und ergreifender Offenherzigkeit aus allen Evangelien heraus. Man müßte die beste urchristliche Überlieferung vollends zerstören, wollte man an dieser absoluten Herzenskunde Jesu zweifeln. An der Wahrheit dieser Tatsache kann keine Kritik rütteln.

Aber auch die natürliche Erklärung der Kardiognosie Jesu versagt vollständig. Man hat sie etwa mit den okkulten Phänomenen „der Telepathie, des Gedankenlesens und der Gedankenübertragung“ in Vergleich bringen wollen. In jüngster Zeit wurden häufige Versuche angestellt darüber, ob und unter welchen Bedingungen man einen Gedanken von einem anderen anders als auf den bekannten Sinneswegen erfahren könne.[3] „Betrachten wir die Resultate der Gedankenübertragung mit vorurteilsfreiem Blick,

[1] Joh. 6, 64. [2] Joh. 2, 23—25.

[3] Vgl. darüber die vorzüglichen Arbeiten von P. Julius Beßmer, Gedankenübertragung in: Stimmen aus Maria Laach LXII (1902) 503—525; Telepathie, ebenda LXXVII (1909) 13—27; 155—168. Dazu R. Hennig, Wunder und Wissenschaft, Hamburg 1904, 151 ff.; Mercier, Psychologie II, 7. éd., Louvain 1905, 218 s.; Désiré Lodiel, Les phénomènes télépathiques et le secret de l'Au-delà, Paris, Bloud 1908; Georg Weingärtner, Das Unterbewußtsein, Mainz, Kirchheim 1911, 87 ff.

so kommen wir an der Annahme nicht vorbei, daß beim Empfänger Reize anderer Art als die gewöhnlichen Sinnesreize tätig waren. Woher kommen sie? Die nächste Annahme ist: vom Aufgeber, und zwar durch Vermittlung des Körpers, speziell des Gehirns. Es sind sinnliche Vorstellungen, Empfindungen und Gefühle, auf welche der Aufgeber seine Aufmerksamkeit konzentriert, ebenso tauchen im Empfänger sinnliche Vorstellungen und Gefühle auf, erst an sie schließt sich die gedankliche Verarbeitung an. Die Versuche erfordern zum Gelingen oft lange Zeit; bei Aufgeber wie Empfänger tritt starke nervöse Ermüdung ein; körperlicher Kontakt zwischen beiden beeinflußt die Resultate in günstigstem Sinne. Alles Zeichen, daß der Körper dabei seinen Anteil hat. . . . Soweit die Experimente der Gedankenübertragung uns zu schließen gestatten, sind dem telepathischen seelischen Verkehr von Mensch zu Mensch sehr enge Grenzen gezogen. Die Experimente gelangen bloß auf geringe Entfernung, meist bloß in demselben Zimmer. Ein sicherer Schluß in bezug auf die Möglichkeit eines Fernverkehrs im strengen Sinne des Wortes läßt sich daher nicht ziehen. Überdies stellen die Versuche solche Anforderungen an die Nervenkräfte des Aufgebers wie des Empfängers, daß sie mit Rücksicht auf die Gesundheit nicht fortgesetzt werden können. Schon die enorme Zeit, die für die Entstehung einer einzigen Vorstellung auf diesem Wege nach den Versuchen gefordert wird, läßt die Hoffnung auf irgendeinen zusammenhängenden gedanklichen Verkehr nicht aufkommen. Die Furcht, als ob je durch Fernfühlen einer die Herzensgeheimnisse des andern gegen dessen Willen werde lesen können, ist völlig unbegründet."[1]

Es ist in keinem einzigen Falle der Nachweis für die Wirklichkeit einer „unbewußten Telepathie" gelungen, d. h. einer Übertragung von Gedanken und Vorstellungen, mit welchen der Aufgeber sich nicht bewußterweise beschäftigte oder die er nicht übertragen wollte. Wofern nicht eine gegenseitige Verständigung des Gedankenlesers mit dem Versuchsindividuum vorhanden ist, wird das Gedankenlesen zum gewöhnlichen Rate- oder Glücksspiel. Die dabei erzielten Resultate sind nicht höher als die Wahrscheinlichkeitsresultate, die durch den Zufall erreicht werden.[2]

[1] Beßmer a. a. O. LXXVII, 161. 162.

[2] Das wurde schon nachgewiesen von W. Toreyer, Die Erklärung des Gedankenlesens, Leipzig 1886.

Die telepathischen Experimente sind also keineswegs Seitenstücke zur Herzenskunde Jesu. Erstere sind durchaus natürlich und bestätigen die Übernatürlichkeit der letzteren. Es ist und bleibt unwidersprochen, daß kein Sterblicher von Herz zu Herz, von Geist zu Geist in der Seele seiner Mitmenschen zu lesen vermag. Gott allein „kennt des Herzens Heimlichkeiten";[1] nur „der Herr durchforscht alle Herzen und kennt alle Gedanken";[2] er einzig ist es, „der Herz und Nieren prüft",[3] und „alle Gedanken von ferne versteht".[4] „Die Augen des Herrn sind gar viel heller als die Sonne; denn sie schauen auf alle Wege der Menschen und betrachten der Menschen Herzen bis auf die verborgensten Winkel."[5] Die Herzenskunde ist der Gottheit vorbehalten und fließt aus ihrer absoluten Allgegenwart und Allwissenheit. Indem Jesus die Geheimnisse der Menschen kennt und sie restlos und mühelos aufdeckt, beweist er, daß er immerdar am göttlichen Wissen Anteil hat, also Prophet ist im höchsten Sinne des Wortes.

Das prophetische Wissen Jesu beschränkt sich indes nicht darauf, ans Tageslicht zu bringen, was augenblicklich im Menschenherzen verborgen ist; es dringt auch in das Reich der reinen Zukunft und entschleiert Dinge, die gegenwärtig noch keineswegs vorhanden, sondern nur demjenigen bekannt waren, für den es kein Früher und kein Später gibt, kein Gestern und kein Morgen, sondern ein ewiges Jetzt und Heute. Die Zukunftsweissagungen des Heilandes, soweit sie für den Apologeten in Betracht fallen,[6] beziehen sich hauptsächlich auf das Leiden und den Tod, die Auferstehung und Verherrlichung Jesu und auf die Schicksale Jerusalems und des jüdischen Volkes.[7]

[1] Ps. 43, 22.

[2] 1. Paral. 28, 9.

[3] Ps. 7, 10; Jer. 17, 10.

[4] Ps. 138, 3.

[5] Sir. 23, 28.

[6] Vgl. darüber die Bemerkungen von Ottiger, Theologia fundamentalis I, 749 sq.

[7] S. die Schriften von Fr. Schmid, Christus als Prophet, Brixen, Preßverein 1892; Paul Schwarzkopf, Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft und ihre Erfüllung, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1895.

Die Weissagung von seinem künftigen Leiden durchzieht wie ein roter Faden das ganze öffentliche Leben Jesu. Schon während der ersten Periode desselben hatte er, auf seinen Leib deutend, vom Abbrechen des Tempels gesprochen[1] und verkündet, der Menschensohn müsse gleich der Schlange in der Wüste erhöhet werden, damit jeder, der an ihn glaubt, das ewige Leben besitze.[2] Seit Ende der galiläischen Wirksamkeit wiederholt er immer bestimmter die Ankündigung seines Todes.[3] „Von dieser Zeit an", sagt der Ohrenzeuge Matthäus, „begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, er müsse nach Jerusalem gehen und viel leiden von den Ältesten und Schriftgelehrten und Hohenpriestern und getötet werden."[4] Immer wieder laufen seine Reden auf diese oder ähnliche Worte hinaus: „Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem, und der Menschensohn wird den Hohenpriestern und Schriftgelehrten ausgeliefert werden, und sie werden ihn zum Tode verurteilen und ihn den Heiden überliefern, und sie werden ihn verspotten und ihn anspeien und ihn geißeln, kreuzigen und töten, und nach drei Tagen wird er auferstehen."[5]

Damit hat Jesus nicht bloß die Tatsache seines künftigen Todes, sowie die Art des Leidens vorherverkündet, sondern auch die einzelnen Umstände desselben genau angegeben. Die Anstifter des Messiasmordes sind die Hierarchen des Judenvolkes; sie nehmen ihn gefangen, verurteilen ihn in einer Versammlung des Synedriums und liefern ihn, behufs Bestätigung und Vollstreckung des Todesurteils, den heidnischen Römern aus. Diese unterwerfen ihn der ärgsten Verhöhnung und tätlichen Verspottung, vollziehen an ihm die Strafe der Geißelung und schließlich der Kreuzigung.

Nicht genug damit, bestimmt Jesus auch zum vornherein die schreckliche Rolle, die zwei seiner eigenen Apostel in der Leidens-

[1] Joh. 2, 19—21.

[2] Joh. 3, 14 f. Andere Todesweissagungen aus der galiläischen Zeit bei Matth. 9, 15; 12, 39—40; Mark. 2, 20; Luk. 5, 34 f.; Joh. 6, 48—63. Vgl. übrigens Felder, Jesus Christus I, 258—262.

[3] Die Stellen sind zusammengestellt bei Schmid 20 f.

[4] Matth. 16, 21; Mark. 8, 31 f.

[5] Matth. 20, 18 f. mit den Paralleltexten bei Mark. 10, 33 f. und Luk. 18, 32—34.

geschichte spielen werden. Frühzeitig schon hatte er, im Herzen des Judas Iscariot lesend, erklärt, einer aus den Zwölfen werde ihn verraten.[1] Beim letzten Abendmahle gibt er dieser Weissagung die bestimmteste Form. Matthäus und Johannes, welche zugegen waren, berichten darüber folgendermaßen: „Da sie aßen, sprach er (Jesus): Wahrlich, ich sage euch, einer von euch wird mich verraten. Da wurden sie sehr betrübt, und einer um den andern fing an zu fragen: Bin ich es, Herr? Er aber antwortete und sprach: Der die Hand mit mir in die Schüssel tunket, der wird mich verraten. Der Menschensohn geht zwar hin, wie von ihm geschrieben ist; wehe aber jenem Menschen, durch welchen der Menschensohn verraten wird; besser wäre es ihm, wenn derselbe Mensch nicht geboren wäre. Judas aber, der ihn verraten hat, erwiderte und sprach: Bin ich es, Meister? Und er antwortete ihm: Du hast es gesagt."[2] Dann fügt er gleich noch den Nebenumstand bei, daß die Ausführung der schwarzen Tat unmittelbar bevorstehe. „Was du tun willst, das tue bald," spricht er zum Verräter,[3] und bald, nachdem sich dieser entfernt hat, drängt er die Zurückgebliebenen: „Stehet auf, lasset uns gehen; siehe, genaht ist, der mich überantworten wird."[4]

Die Jünger sind zuerst wie vom Blitzstrahl getroffen ob dieser entsetzlichen Kunde. Wie aber der Meister ihnen gar beteuert, sie alle werden noch in derselben Nacht an ihm irre werden,[5] da entgegnet Petrus voll Entrüstung: „Wenn auch alle sich ärgern werden, nimmer doch ich. . . . Wenn ich sterben müßte mit dir, so werde ich dich nimmer verleugnen."[6] Jesus aber sprach zu ihm: „Wahrlich sag' ich dir, heute, in dieser Nacht, noch ehe der Hahn zweimal gekräht hat, wirst du mich dreimal verleugnen."[7]

[1] Joh. 6, 65. 71 f.
[2] Matth. 26, 21—25; vgl. Joh. 13, 21—26.
[3] Joh. 13, 27. [4] Matth. 26, 46.
[5] Mark. 14, 27; Joh. 16, 32.
[6] Mark. 14, 29. 31.
[7] Mark. 14, 30. Nur bei Markus, dem petrinischen Evangelium, ist die Rede vom zweimaligen Hahnenschrei. Matth. 26, 33—35; Luk 22, 33 f. und Joh. 13, 38 sagen bloß, die Verleugnung werde geschehen, bevor die Zeit des Hahnenschreis vorüber sei. Bekanntlich schreit der Hahn allnächtlich dreimal, das dritte Mal um 3 Uhr, welche Stunde deshalb auch der „Hahnenschrei" genannt zu werden pflegte. Mark. 13, 35.

Einige Stunden darauf wird Petrus bezichtigt, ein Jünger des Galiläers zu sein, und er leugnet ein erstes, zweites, drittes Mal keck, „diesen Menschen" auch nur zu kennen. Ja, „er fing an zu fluchen und zu schwören, daß er diesen Menschen nicht kenne. Und alsogleich krähte ein Hahn. Und der Herr kehrte sich um und blickte den Petrus an. Und es erinnerte sich Petrus des Wortes, das Jesus gesagt: Bevor ein Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und weinte bitterlich."[1]

Wie diese Weissagung von der Verleugnung durch Petrus, so sind auch diejenigen vom Verrate des Judas und von allen übrigen Einzelheiten des Leidens und Todes Jesu buchstäblich eingetroffen. Die Passionsgeschichte aller vier Evangelien ist hierin einig, und auch von den gegnerischen Kritikern wagt keiner, es zu bestreiten.

Die Übereinstimmung von Vorherverkündigung und Erfüllung ist vielmehr so augenfällig, daß die radikaleren Gegner zur verzweifelten Ausflucht greifen, es seien die Leidensweissagungen erst nach dem Eintreffen ersonnen worden. Es handle sich um vaticinia post eventum, um eine nachträglich in Weissagung umgesetzte Leidensgeschichte. Die älteste Gemeinde habe den Gedanken, als ob Jesus vom Todesgeschick überrascht worden sei, nicht ertragen können und habe ihn deshalb sein künftiges Geschick in allen Einzelheiten weissagen lassen.[2] Nicht um Prophetien handle es sich also hier, sondern um urchristliche „Apologetik" oder „Dogmatik"; die Leidensweissagungen als solche seien zum vornherein „als offenbar ungeschichtliche" abzuweisen.[3]

Eine derartige Hyperkritik wird aber doch von den meisten und bedeutendsten Forschern aus dem liberalen Lager selbst rundweg abgelehnt. „Diesen Ausführungen", schreibt Bousset, „steht eine Überlieferung unserer Evangelien als rocher de bronze gegenüber: die unerfindbare, den Stempel des echt Geschichtlichen an sich

[1] Matth. 26, 69—75; Luk. 22, 55—62; Joh. 18, 17 f. 25—27.

[2] So besonders Loisy, L'Evangile et l'Eglise, 2. éd., 17—19. 50; Arnold Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? 58 f.; Pfleiderer, Urchristentum I, 2. Aufl., 360 f. 389; Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., 171 f.; Das älteste Evangelium 93—98; W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 87—92.

[3] W. v. Schnehen, Der moderne Jesus-Kultus 22.

tragende Szene von Gethsemane."[1] W. Baldensperger betont, daß nicht bloß die Szene von Gethsemane, sondern das ganze Evangelium sich gegen die Streichung der Leidensweissagungen sträube: „Zu solcher Auffassung bedarf es eines so radikalen Sichhinwegsetzens über die Quellenberichte, daß die Geschichte dem Subjektivismus völlig erliegen würde. Und was dann? Die Gemeinde, das heißt doch schon die Jünger, hätten ihren Gedanken auf den Meister zurückgetragen. Dies scheitert aber an der anderen, gewiß zuversichtlichen[2] Angabe, daß sie nur mit Mühe in die Eröffnungen Jesu über sein bevorstehendes Leiden sich finden konnten. Wer wird aber glauben, daß sie ein solches Zugeständnis abgelegt und dabei eigenmächtig die Todesprophezeiungen Jesu erdichtet haben?"[3] E. v. Dobschütz stellt darum fest: „Diese (Leidensweissagungen) einfach zu streichen, ist einer der Gewaltstreiche der neuesten voraussetzungsvollen Kritik. . . . Daß Jesus den äußerlich tragischen Ausgang seines Lebens vorausgesehen hat und bemüht war, die Jünger darauf vorzubereiten, gehört m. E. zu denjenigen Zügen der evangelischen Geschichte, ohne die das ganze Bild unvollständig, unverständlich ist."[4]

Im Grunde genommen sträubt sich der Unglaube gegen die Anerkennung der Todesweissagungen Jesu deshalb, weil dieselben ein unumstößlicher Beweis seines ganz und gar übernatürlichen Wissens sind. Arnold Meyer verrät dieses Geheimnis, indem er mit unglaublicher Naivität schreibt: „Hat Jesus wirklich erwartet, so schmählich zugrunde zu gehen? Konnte Jesus die Zukunft vorauswissen? . . . Man muß sich doch Jesus ja nicht als allwissend vorstellen, als ob er alles vorausgewußt hätte, wie sich sein Geschick, seine Sache gestalten würde. . . . Demgemäß konnte er auch nicht vorher wissen, daß es mit ihm zum Kreuzestode kommen werde."[5] „Da Jesus nicht allwissend war, so hat er auch seinen frühen und schmachvollen Tod, den Ausgang seiner Sache nicht voraussehen können."[6] Das ist die vielgerühmte „unvoreingenommene" Objektivität.

[1] Jesus, 3. Aufl., 87. [2] Soll wohl heißen „zuverlässigen".

[3] Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, Straßburg, Heitz 1888, 120.

[4] Ostern und Pfingsten, Leipzig, Hinrichs 1903, 13.

[5] A. Meyer, Die Auferstehung Christi, Tübingen, Mohr 1905, 306. 308.

[6] A. Meyer, Was uns Jesus heute ist, Tübingen, Mohr 1907, 22.

Wie es aber unzulässig ist, die Leidensweissagungen überhaupt anzuzweifeln, so ist es auch unkritisch, sie oder die Einzelheiten derselben nachträglich wieder zu bestreiten. Gerade die Einzelzüge tragen im höchsten Grade geschichtliches Gepräge. Erzählungen, wie z. B. jene vom bevorstehenden Verrat des Judas oder der Verleugnung durch Petrus konnten gar nicht erfunden werden, sondern müssen der Wirklichkeit abgelauscht sein. Was von den Einzelzügen, das gilt auch von der Bestimmtheit der Leidensvatizinien. Wenn manche Kritiker von „düsteren Ahnungen", von „Vorgefühlen", von „Vorausempfindungen" des Leidens, von einem Erfassen des Todesgedankens als „helldunklen Größen" sprechen,[1] so ist das in den Wind geredet. Nirgends bieten die Evangelien auch nur den geringsten Anhaltspunkt hierfür. An allen Stellen und bezüglich aller Angaben ist das Wissen und die Weissagung um sein Leiden äußerst bestimmt, abgeklärt, taghell.

Die wissenschaftliche Forschung muß also endgültig darauf verzichten, an der geschichtlichen Wahrheit der Leidens- und Todesweissagungen Jesu irgendwie zu rütteln.

Es fragt sich nur, ob sie den übernatürlichen Charakter derselben bestreiten könne. Das nächstliegende wäre die Annahme, Jesus habe die Gewißheit von seinem künftigen Leiden aus den messianischen Weissagungen des Alten Testamentes herausgelesen. Dort stand ja deutlich geschrieben, daß der Messias unsertwegen Leiden und Tod über sich müsse ergehen lassen.[2] Daran hat der Heiland auch wirklich erinnert, indem er seine Leidensweissagungen einleitete mit den Worten: „Siehe, wir steigen hinauf nach Jerusalem, und es wird beendigt werden alles, was durch die Propheten geschrieben ist, an dem Menschensohn."[3] Allein unsere Gegner dürfen sich hierauf nicht berufen; geweissagt waren eben doch nur die Tatsache und die allgemeinen Umrisse des Messiastodes, nicht alle Einzelheiten, die Jesus voraussah und voraussagte. Und zudem dürfen und wollen sich unsere Gegner

[1] So Beyschlag, Leben Jesu I, 3. Aufl., 375; Bousset a. a. O. 88; Schmidt, Geschichte Jesu erzählt, 126. 162 usw.

[2] S. Felder, Jesus Christus I, 182 f.

[3] Luk. 18, 31.

nicht auf die alttestamentlichen Stellen vom „Manne der Schmerzen", vom leidenden „Gottesknecht" berufen, weil sie den messianischen Charakter derselben leugnen. Julius Wellhausen gibt die Ansicht der ganzen liberalen und radikalen Kritik wieder, indem er sagt: „Durch die Weissagungen des Alten Testamentes war die Idee des leidenden Messias nicht vorbereitet; aus ihnen kann sie niemand entnehmen, der sie nicht mitbringt oder hineinlegt."[1]

Tatsächlich legen die freisinnigen Kritiker denn auch eine ganz andere „natürliche" Erklärung der Leidensvatizinien Jesu vor. Die Endkatastrophe auf Kalvaria habe sich als die notwendige, unausweichliche Schlußfolgerung ergeben aus dem Kampfe der Hierarchen gegen den Propheten von Nazareth. Das habe niemandem, besonders nicht dem Heiland selbst entgehen können. „Je länger, desto deutlicher merkte er, daß die Leiter des Volkes seine erbitterten Gegner wurden und in der Besorgnis um ihre eigene Macht und Autorität alles aufboten, um seinen Einfluß zu hemmen und seine Erfolge zu vereiteln. So drängte sich ihm mit wachsender Deutlichkeit die Erkenntnis auf, daß . . . Kämpfe und Verfolgungen bevorständen, in denen er selbst als erster sein Leben für die Sache des Reiches Gottes einsetzen müsse. Die Erinnerung an das Schicksal so vieler früherer Propheten, welche von den Häuptern des israelitischen Volkes umgebracht worden waren,[2] und der Hinblick auf das in der Gegenwart sich abspielende Endgeschick des Täufers[3] mußten in ihm die Gewißheit bestärken, daß auch ihm selbst ein solches Prophetenlos bestimmt sei."[4]

[1] Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Ausg., Berlin, Reimer 1911, 81. Vereinzelt allerdings findet sich auch das Kuriosum, daß man die alttestamentliche Prophetie vom leidenden Messias in Abrede stellt und sich dann doch wieder darauf beruft, um die Todesweissagungen Jesu natürlich zu erklären. So schreibt H. J. Holtzmann, das Alte Test. kenne „einen leidenden Messias so wenig wie die zeitgenössische jüdische Theologie", indes zwei Seiten später beigefügt wird, die Leidensweissagungen Jesu haben „feste Konsistenz" gewonnen aus dem alttestamentl. Bild vom Gottesknecht. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, 288. 290.

[2] Luk. 11, 47—51; 13, 33 f.; Matth. 23, 29—37.

[3] Mark. 9, 12 f.

[4] Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl., 491. Wesentlich so B. Weiß, Leben Jesu II, 4. Aufl., 258—275; Oskar Holtzmann, Leben Jesu 258 ff.; War Jesus Ekstatiker? 100 ff.; Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Aufl., 190.

So forsch indes diese natürliche Deutung von der gesamten ungläubigen Kritik vorgetragen wird, so unstichhaltig ist sie. Jesus konnte aus der Feindschaft der jüdischen Hierarchen weder seinen Tod, noch die Art seines Todes, noch die Umstände seines Todes schließen und natürlicherweise voraussagen.

Vorerst datiert die Weissagung Jesu über seinen Tod nicht erst aus der Zeit, in welcher die pharisäische Partei dem Heiland endgültig den Kampf angesagt hatte. Schon in der ersten Periode seines Wirkens wies er auf sein gewaltsames Leiden hin und vollendete seine bestimmte Weissagung noch vor Ende des galiläischen Frühlings, damals, als niemand einen solchen Ausgang seines Wirkens und Lebens nur geahnt haben würde. Sodann wußte Jesus genau, daß es den Juden nicht zustehe, ein rechtsgültiges Todesurteil an ihm zu vollziehen. Nur dem römischen Befehlshaber, vor dem sich der Heiland schuldlos wußte, stand das ius capitis zu.[1] Schließlich hatten die Volksmassen, vor denen die feigen Führer sich immer drückten,[2] noch stets versagt, so oft letztere gegen ihn vorgehen wollten.[3] Gerade unmittelbar vor seinem Leiden noch zeigte sich die Begeisterung des Volkes für Jesus am großartigsten.[4] Wie sollten die Führer es wagen, unter solchen Umständen gegen ihn vorzugehen? Übrigens brauchte er nur nach seiner Heimatprovinz Galiläa zurückzukehren, um den Nachstellungen der jüdischen Häupter zu entgehen und völlig unbehelligt zu bleiben.

Natürlicherweise konnte demnach Jesus sein bestimmt angekündigtes Leiden nicht voraussehen. Das geben sogar entschieden linksstehende Kritiker zu. „Die Todesnotwendigkeit," schreibt A. Schweitzer, „mit der die moderne Theologie den Entschluß und die Weissagung Jesu verständlich machen will, ist keine Notwendigkeit des geschichtlichen Verlaufes. Es lag damals für Jesus kein natürlicher Grund zu einem solchen Entschlusse vor."[5] Genau so äußert sich W. Baldensperger: „Der Entschluß Jesu, zu leiden und zu sterben, ist in keinerlei äußeren Veranlassung geboten."[6]

[1] S. Felder, Jesus Christus I, 366.
[2] Matth. 26, 5; Mark. 14, 1 f.
[3] Luk. 19, 47 f.; 22, 2.
[4] Matth. 21, 8—11; Luk. 19, 35—38; Joh. 12, 12 f.
[5] Von Reimarus zu Wrede 383.
[6] Das Selbstbewußtsein Jesu 129.

Noch weniger hatte er irgendeinen Grund, die Art seines Todes vorauszusehen. Daß er nach gerichtlichen Verhandlungen vor den höchsten jüdischen und römischen Instanzen und gestützt auf ein förmliches Urteil würde dem Kreuzestode verfallen, schien ganz und gar ausgeschlossen. Bei dem gänzlichen Mangel einer juridischen Schuld, welche diese Todesart oder überhaupt ein richterliches Vorgehen begründet hätte, war die Verurteilung zum Kreuztode rechtlich undenkbar. Sollte er dennoch einer Krisis erliegen, so konnte es nach aller menschlichen Berechnung geschehen in einem Volksauflauf und durch Steinigung. Steinigung Jesu durchs Volk ließ sich vor jüdischem wie römischem Gesetze rechtfertigen, zum Scheine wenigstens. Fiel Jesus als Opfer tumultuarischer Volksjustiz, so entgingen die Anstifter dem Vorwurf, entgegen dem römischen Gesetze eine Todesstrafe verhängt und vollzogen zu haben. Das mosaische Gesetz aber, welches die Steinigung vorschrieb an den Gotteslästerern,[1] konnte möglicherweise fälschlich gegen Jesus verwendet werden. Unbequeme Propheten wurden von jeher bei dem Pöbel als Pseudopropheten und Gotteslästerer verschrieen und gesteinigt. Daß die Steinigung der Prophetentod war, sagt Jesus in seinem Weheruf: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigest, die zu dir gesandt worden!“[2] Auch Stephanus erlitt diesen Tod.[3] Und den Heiland selbst hatten die Juden bereits wiederholt unter dem Vorwand der Gotteslästerung zu steinigen versucht.[4] Dieser und kein anderer Tod würde ihn also nach menschlicher Voraussicht erreicht haben.

Am wenigsten vermochte Jesus schließlich aus natürlichen Faktoren die Umstände seines Todes vorauszusehen, welche er geweissagt hat. Daß die römische Soldateska ihn verspotten und anspeien würde, lag außer aller Berechnung. Die Geißelung wurde sonst nie an den Opfern des Todes vollzogen. Der Verrat des Judas kam, trotz der schlechten Eigenschaften dieses „Diebes“, allen Jüngern ganz unerwartet. Wie hätten sie sonst einer nach dem andern fragen können: „Bin etwa ich es, Herr?“[5] Wie hätte

[1] Lev. 24, 13—16. 23.
[2] Matth. 23, 37; Luk. 13, 32—34.
[3] Apg. 7, 57 ff.
[4] Joh. 8, 59; 10, 31 f.; 11, 8.
[5] Matth. 26, 22.

Judas anders es gewagt, noch am Abendmahle teilzunehmen? Daß gar Petrus den Herrn verleugnen würde, klang erst recht unglaublich. War doch Petrus der treueste Apostel und deshalb zum Fundamente der Kirche ausersehen! Beteuerte er doch noch angesichts der Weissagung Jesu, er sei bereit, mit seinem Meister in den Tod zu gehen! Was, wenn der Heiland trotzdem bestimmt versichert, noch in derselben Nacht, vor dem Hahnenschrei werde ihn Petrus dreimal verleugnen? Das konnte nur der wissen, der in der Zukunft und in den Herzen liest, ohne irgenwelche Schwierigkeit.

An die Todesverkündigung schließt sich unmittelbar an die Prophetie von der Auferstehung. Diese beiden sind in der evangelischen Überlieferung unzertrennlich verbunden. Wir dürfen uns deshalb der Mühe entheben, erst noch die Echtheit, die Geschichtlichkeit der Auferstehungsprophetie nachzuweisen. Auch der Gegner schenkt uns diesen Nachweis gern. „Mit der Geschichtlichkeit der Todesweissagung ist die Geschichtlichkeit der Auferstehungsweissagung gegeben."[1] „Alle Gründe, welche von der Kritik gegen die Echtheit der Auferstehungsweissagung geltend gemacht wurden, sind hinfällig."[2] Es ist auch bloß Sache rationalistischer Liebhaberei, „diese Weissagungen sich unbestimmter zu denken, als ihre Formulierung in unseren Evangelien lautet."[3]

Die radikale Theologie stößt sich daran, daß Jesus nach den Evangelien nicht bloß seine Auferstehung überhaupt, sondern sogar den näheren Umstand des dritten Tages vorhergesagt hat. Allein diese Zeitbestimmung gehört unleugbar zum Bestande der Auferstehungsweissagungen und läßt sich von ihnen nicht loslösen.

So oft der Heiland seinen Jüngern vom zukünftigen Tode sprach, pflegte er unverzüglich beizufügen, „daß er am dritten Tage auferstehen müsse."[4] „Der Menschensohn wird in die Hände der Menschen gegeben werden, und sie werden ihn töten,

[1] H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, 305.

[2] Theodor Korff, Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie, Halle a. S., Strien 1908, 234. Vgl. die ausführliche Widerlegung dieser Gründe bei Korff, Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi, Hauptverhandlung, Halle, Strien 1897, 89—101.

[3] Friedrich Looß, Die Auferstehungsgeschichte und ihr Wert („Hefte zur christlichen Welt" Nr. 33), 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1908. 13.

[4] Matth. 16, 21.

und am dritten Tage wird er auferstehen."[1] „Der Menschensohn muß viel leiden und von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen."[2] „Der Menschensohn wird den Hohenpriestern und Schriftgelehrten überliefert werden, und sie werden ihn zum Tode verurteilen und ihn den Heiden überliefern zum Verspotten und Geißeln und Kreuzigen, und am dritten Tage wird er auferweckt werden."[3]

Sogar die Pharisäer hatte Jesus wiederholt darüber unterrichtet. Als sie von ihm eine Wundererscheinung vom Himmel verlangten, sprach er: „Das böse und ehebrecherische Geschlecht verlangt ein Zeichen, aber es wird ihm kein Zeichen gegeben werden, als das Zeichen Jonas' des Propheten. Denn gleichwie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches gewesen, so wird auch der Sohn des Menschen drei Tage und drei Nächte im Schoße der Erde sein."[4] Bei der Vertreibung der Käufer aus dem Tempel sprachen die Juden zu ihm: „Welches Wunder zeigst du uns, daß du dieses tust?" Jesus antwortete und sprach: „Löset diesen Tempel, so will ich ihn in drei Tagen wieder aufrichten." Da sprachen die Juden: „Sechsundvierzig Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?" Er aber redete von dem Tempel seines Leibes.[5] Daß die Juden diese Prophezeiung wohl im Gedächtnis behielten, beweist ihre gerichtliche Klage gegen Jesus: „Wir haben ihn sagen

[1] Matth. 17, 21 f.; Mark. 9, 30; Luk. 9, 22.

[2] Mark. 8, 31.

[3] Matth. 20, 18 f.; Mark. 10, 32—34; Luk. 18, 32—34. Leere Phrase ist die Behauptung Wendts: „Wenn Jesus beim Vorausblick auf seinen Tod die Zuversicht äußerte, daß er auferstehen werde, so meinte er, daß Gott ihn aus der Scheol in den Himmel erhöhen werde . . . An ein Wiedersehen auf Erden vor seinen Jüngern dachte Jesus bei jener Versicherung nicht. Die Jünger sollten sich auf sein Wort hin von seinem Lebensgewinne trotz seines Lebensverlustes überzeugt halten, auch ohne ihn auf Erden wiederzusehen" (Die Lehre Jesu, 2. Aufl., 525 f.). Das widerspricht den klarsten Worten Jesu selbst: „Wenn ich auferstanden sein werde, werde ich euch vorausgehen nach Galiläa" (Matth. 26, 32; Mark. 14, 28). „Gehet hin und verkündet es meinen Brüdern, daß sie nach Galiläa gehen; daselbst werden sie mich sehen" (Matth. 28, 10).

[4] Matth. 12, 39 f.; vgl. 16, 4; Luk. 11, 29.

[5] Joh. 2, 18—22.

gehört: Ich will diesen Tempel, der mit Händen gemacht ist, abbrechen und in drei Tagen einen anderen, der nicht mit Händen gemacht ist, aufbauen."[1] Daß sie die Prophezeiung richtig verstanden hatten, ergibt sich auch aus ihren Lästerungen unter dem Kreuze: „Ei, ei, der du den Tempel zerstörst und in drei Tagen wieder aufbaust, hilf dir selbst!"[2] Noch offensichtlicher geht es daraus hervor, daß sie bei Pilatus mit der Bitte vorstellig wurden: „Befiehl, daß man das Grab bis auf den dritten Tag bewache, damit nicht etwa seine Jünger kommen, ihn stehlen und dem Volke sagen: Er ist von den Toten auferstanden."[3]

Aus alldem erhellt, daß Jesus vor Freund und Feind oftmals und in bestimmtester Weise vorausgesagt hat, er werde am dritten Tage von den Toten auferstehen. Wenn die Pharisäer dieser Weissagungen spotteten, und wenn sogar die Jünger bis zu den Ostererscheinungen skeptisch blieben, so beweist dies nur, daß die Auferstehungsprophetie außerhalb jeder menschlichen Berechnung lag. Allen natürlichen Erfahrungen und Aussichten zufolge hätte Jesus des bestimmtesten voraussehen müssen, er werde im Grabe verwesen. Verwesung ist das Los alles Fleisches, indes eine Ausnahme von diesem Gesetze das unerwartetste Wunder war.

Auch aus dem Messianismus des Alten Testamentes konnte Jesus natürlicherweise nicht schließen, daß Gott am dritten Tage dieses Wunder an ihm vollziehen werde. Einmal war die Auferstehung des Messias nicht klar genug geweissagt.[4] Die jüdische Theologie fand diese Weissagung bei den Propheten nirgends; die Jünger fanden sie daselbst erst, nachdem sie in Erfüllung gegangen war;[5] die „modernen" Kritiker behaupten noch heute durchwegs, das Alte Testament spreche nirgends von der Auferstehung des Messias. Schon dadurch, daß Jesus allein jene Weissagung bei den Propheten entdeckte,[6] bekundete er ein einzig dastehendes Wissen.[7] Allein er fügte der alttestamentlichen

[1] Mark. 14, 58. [2] Mark. 15, 29.
[3] Matth. 27, 64. [4] Ps. 3, 6; 15. 10 f.
[5] Joh. 2, 22; 20, 9; Apg. 2, 25—31.
[6] Luk. 24, 46.
[7] Schmid, Christus als Prophet 24 bemerkt zutreffend: „Es ist zu bedenken, daß zur richtigen Erklärung von Weissagungen, die noch auf Erfüllung harren, nicht selten ein Wissen erforderlich ist, welches dem prophetischen Wissen gleichkommt."

Auferstehungsweissagung einen ganz neuen Umstand bei: die Auferstehung am dritten Tage. Dieser Umstand ist im Alten Testamente nirgends auch nur dunkel angedeutet.[1] So gefaßt, war die künftige Auferstehung des Heilandes Gott allein bekannt. Indem Jesus sie klar und ausdrücklich ankündigt und am dritten Tage, seine Weissagung buchstäblich erfüllend, glorreich aus dem Grabe hervorgeht,[2] beweist er unwiderleglich, daß er nicht nur am Zukunftswissen Gottes Anteil hat, sondern sogar mit den wunderbarsten Geheimnissen des göttlichen Allmachtswirkens zum voraus vertraut ist.

Bildet die Auferstehung das eine Zeichen, welches Jesus dem jüdischen Unglauben in Aussicht stellte, so weissagte er den Juden noch ein anderes, das zur furchtbarsten Strafe dieses Unglaubens wurde: die Zerstörung Jerusalems und des Tempels.

Bei verschiedenen Gelegenheiten deutete der Heiland das entsetzliche Endschicksal der heiligen Stadt an.[3] Die ergreifendsten Worte jedoch über den Untergang Jerusalems und des Nationalheiligtums sprach er wenige Tage vor seinem Leiden. Wie Jesus bei seinem Einzuge in Jerusalem der Stadt ansichtig wurde, weinte er über sie und sagte: „Wenn doch auch du an diesem deinem Tage erkannt hättest, was dir zum Frieden dient; nun aber ward es verborgen vor deinen Augen. Weil Tage über dich kommen werden, da werden deine Feinde einen Wall um dich aufwerfen und dich rings umzingeln und dich von allen Seiten bedrängen, und sie werden dich und deine Kinder in dir zu Boden werfen und in dir keinen Stein auf dem andern lassen, dafür daß du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt hast."[4]

Vor den prachtvollen Tempelbauten stehend, fügte er dann bei: „Was ihr da anschauet — es werden Tage kommen, an denen kein Stein wird auf dem andern bleiben, der nicht wird abgebrochen werden."[5] Da fragten die Jünger: „Meister, wann also wird

[1] Der Nachweis wird erbracht werden im Kapitel über „Wissenschaft und Auferstehung".

[2] Die Wirklichkeit dieser Tatsache wird ebenfalls eingehend dargetan werden im 3. Kapitel des II. Abschnittes.

[3] Matth. 13, 12; 16, 28; 23, 31 ff.; Luk. 23, 28—31; Joh. 5, 43; 21, 23.

[4] Luk. 19, 41—44.

[5] Luk. 21, 5 f.; Matth. 24, 1 f.; Mark. 13, 1 f.

dies sein, und welches ist das Zeichen, wann dies alles geschehen soll?" Er aber sprach: „Sehet zu, daß ihr nicht verführt werdet. Denn viele werden unter meinem Namen kommen und sagen: ‚Ich bin der Messias', und ‚die Zeit ist genaht'; gehet ihnen nicht nach. Wenn ihr aber höret von Kriegen und Aufständen, so lasset euch nicht bestürzen; denn dies muß zuerst geschehen, allein nicht alsogleich ist das Ende." Dann sagte er zu ihnen: „Es wird sich erheben Volk gegen Volk und Reich gegen Reich, und große Erdbeben und von Ort zu Ort Pestnöte und Hungersnöte werden sein. Schreckbilder und große Zeichen vom Himmel werden sein. Vor diesem allem aber werden sie Hand an euch legen und euch verfolgen, indem sie euch in die Synagogen und Kerker überliefern, indem ihr vor Könige und Landvögte abgeführt werdet um meines Namens willen. . . . Wenn ihr aber Jerusalem von Heerlagern umringt sehet, dann wisset, daß seine Verwüstung genaht ist. Dann sollen die in Judäa auf die Berge fliehen, und die in seiner Mitte sollen ausziehen, und die auf dem Lande nicht hereinkommen, weil dies Tage der Rache sind, um alles zu erfüllen, was geschrieben ist. Wehe den Schwangeren und den Säugenden in jenen Tagen; denn es wird eine große Not sein auf dem Lande und ein Zorngericht für dieses Volk. Und sie werden fallen durch den Mund des Schwertes und gefangen fortgeführt werden unter alle Heiden, und Jerusalem wird zertreten sein von den Heiden, bis daß die Zeiten der Heiden erfüllt sind. . . . Wahrlich ich sage euch, nimmer soll dieses Geschlecht vergehen, bis alles geschehen ist."[1]

Diese Weissagung übersteigt jedes natürliche Vorherwissen. Schon das prophezeite Hauptereignis lag nicht innert der Grenzen menschlicher Kenntnis. Die klugen Römer pflegten eroberte Städte womöglich zu erhalten, und vor allem schonten sie bei ihrem religiösen Synkretismus und ihrer politischen Klugheit die Kultstätten jener Stämme, die sie sich unterwarfen. Wie sollten sie also Jerusalem und seinen berühmten Tempel so vollständig zerstören, daß kein Stein mehr auf dem andern blieb?[2]

[1] Luk. 21, 7—13. 20—24. 32; vgl. Matth. 24, 3—28. 34; Mark. 13, 3—23. 30.

[2] Harnack, Dogmengeschichte I, 3. Aufl., 67 schreibt dagegen: „Die Ausbreitung des Judentums in der Welt, die Verweltlichung und der Abfall der Priesterkaste, die Entweihungen des Tempels, der Bau des Tempels zu

In der Tat bot der Eroberer Titus der Stadt Jerusalem und ihren Bewohnern wiederholt Schonung an, wofern sie sich ergeben würden. Noch vor dem letzten Sturme sagte er zu den jüdischen Unterhändlern: „Nur dem Zwange weichend, habe ich meine Maschinen gegen eure Stadtmauern geschoben und war immer bemüht, die von Mordlust gegen euch entflammte Soldateska zu zügeln. Bei jedem meiner Siege habe ich, wie ein Besiegter, euch Friedensverhandlungen vorgeschlagen. Schon bis zum Tempel vorgedrungen, wollte ich dennoch von der Anwendung des Kriegsrechtes noch immer nichts wissen, sondern beschwor euch im Gegenteil, doch mit eurem eigenen Heiligtum Erbarmen zu haben und das Haus Gottes euch zu erhalten. . . . Ich mache es wie ein nachsichtiger Hausvater, der, nachdem er die heillosen Elemente seines Hauses ausgemerzt hat, die übrigen sich zu erhalten sucht."[1] Erst nachdem die Juden auch diesen Versuch zurückgewiesen hatten, rief der Römer zornentbrannt: „Hoffet auf keine Gnade mehr! Jetzt soll nur mehr das Schwert das Wort haben!" Dann gab er den Soldaten den Auftrag, die Stadt in Brand zu stecken und zu plündern.[2]

Auch die von Jesus angekündigten Begleitumstände dieses

Leontopolis, die durch die Vergeistigung der Religion in den Reichen Alexanders des Großen herbeigeführte Einsicht, daß Tierblut kein Mittel sein könne, Gott zu versöhnen — all diese Umstände mußten wie der lokalen Zentralisation des Kultus so dem statutarischen Opferwesen überhaupt gefährlich und tödlich werden. So ist die Verkündigung Jesu vom Sturz des Tempels kein schlechthin Neues. . . . Diese Wandelung war vielmehr durch die innere Entwicklung verbreitet." Als ob? Selbst wenn alle von Harnack aufgeführten Umstände vorhanden gewesen wären, hätte sich daraus nur schließen lassen, daß der Tempel zu Jerusalem seine Bedeutung für die Juden mehr und mehr verlieren werde, nicht aber, daß die Römer ihn von Grund aus zerstören und keinen Stein auf dem andern lassen würden.

[1] Flavius Josephus, De bello iudaico lib. VI, c. 6, n. 2. Ich benütze die Übersetzung von Philipp Kohout, Flavius Josephus' Jüdischer Krieg, Linz, Haslinger 1901. Daß Titus sogar noch in letzter Stunde den Tempel habe schonen wollen, berichtet Flav. Joseph. VI, 4, 3—7 ausführlich. Der Geschichtschreiber dürfte aber hier eine nicht zutreffende Ehrenrettung seines flavischen Gönners versucht haben. Der gallische Rhetor Sulpicius Severus, Chron. lib. II, c. 30 (Migne, Patrol. lat. XX, 146) teilt eine Stelle aus Tacitus mit, derzufolge Titus schließlich im Kriegsrat vorschlug, den Tempel zuerst zu zerstören, um das Herz der Nation zu brechen und die Übergabe der Stadt zu erzwingen.

[2] Fl. Jos. l. c. VI, 6, 3.

Zerstörungswerkes waren, menschlich betrachtet, nicht vorauszusehen. Daß „allem voran“[1] die Jünger verfolgt, in die Synagogen und Kerker geschleppt und vor Könige und Landvögte gestellt werden würden um des Namens Jesu willen; daß sodann dem schließlichen Vernichtungskampfe eine ganze Reihe von Kriegen und Aufständen würden vorausgehen; daß zuerst große Erdbeben, Pest und Hungersnöte würden von Ort zu Ort wüten; daß Schreckbilder und außerordentliche Zeichen vom Himmel erscheinen würden; daß die Juden entweder durch das Schwert fallen oder unter die Heiden würden abgeführt werden, und daß Jerusalem würde zertreten bleiben auf unabsehbare Zeiten — all das konnte niemand aus den damals gegenwärtigen Verhältnissen und Ursachen ableiten.

Das gilt noch viel mehr bezüglich der vom Heiland gegebenen Zeitbestimmung. Wiewohl die Weissagung vom Untergange Jerusalems und vom Ende der Welt zugleich spricht, kann doch nicht zweifelhaft sein, daß Jesus das letztere zeitlich unbestimmt sein läßt, indes das erstere noch zu Lebzeiten mancher seiner Jünger eintreffen soll. Er mahnt ja die Jünger zur Flucht sobald sie Jerusalem von Heerlagern umzingelt sehen, und fügt bei: „Nimmer soll dieses Geschlecht vergehen, bis alles geschehen ist.“

Das war aber offenbar Gottes Geheimnis. Wohl stand mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit zu erwarten, daß die Juden gelegentlich gegen das Römerjoch sich auflehnen würden. Allein jetzt waren dafür keine Anzeichen vorhanden. „Wir haben keinen König als den Kaiser,“[2] bekannten die exaltiertesten Nationalisten. Die Juden waren übrigens damals militärisch so ohnmächtig, innerlich so uneinig und in Parteien zerspalten, daß es als Wahnsinn gegolten haben würde, mit den übermächtigen, unbesieglichen Legionen der Römer einen Krieg aufnehmen zu wollen. Ausbruch, Verlauf und Schlußkatastrophe eines solchen Krieges für die noch lebende Generation bestimmt vorauszusehen, war keinem Menschen gegeben.

Wie richtig aber Jesus vorausgesehen hat, beweist die Geschichte. Sie läßt nicht den geringsten Zweifel daran übrig, daß die Weissagung Jesu über Jerusalem und den Tempel pünktlich erfüllt worden ist. Kaum waren die Tage des Leidens, des

[1] „Ante haec omnia“ . . . Luk. 21, 12.

[2] Joh. 19, 15.

Todes und der Auferstehung Jesu vorüber, als die verstockten Juden sich auch an den Jüngern vergriffen, sie vor Gericht schleppten und von Stadt zu Stadt verfolgten. Die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe bezeugen es.[1] Gleichzeitig wurde das römische Reich bis in seine Grundfesten erschüttert durch innere und äußere Kriege, denen Seuchen und Hungersnöte auf dem Fuße folgten. Tacitus (um 54—120 n. Chr.) sagt darüber in seinem unvergleichlich knappen Stil: „Opus agredior opimum casibus, atrox proeliis, discors seditionibus, ipsa etiam pace saevum. Quattuor principes ferro interempti. Trina bella civilia, plura externa, ac plerumque permixta.“[2] Vor allen anderen Provinzen war Palästina ein ständiger Herd der Revolution gegen die Römer und ein Schauplatz unaufhörlicher Bruderkriege. Flavius Josephus beschreibt das eingehend.[3] Vom Tode des Königs Agrippa († 44) bis auf Kaiser Vespasian (Ende 69) erfolgte ein Aufstand nach dem anderen. Ungezählte Tausende von Juden fielen teils durch das Schwert ihrer Feinde, teils als Opfer der eigenen Parteiungen.

Die Hauptanstifter all des Elends waren für und für die falschen Propheten und Pseudomessiasse, von denen Josephus sagt: „Es waren dies Verführer und Betrüger, welche unter der Maske prophetischer Begnadigung es nur auf Neuerungen und Umwälzungen anlegten und durch ihre Reden das Volk in eine rasende Begeisterung hineinhetzten. Sie führten es in die Wüste hinaus mit dem Versprechen, daß Gott ihnen daselbst verschiedene Wunderzeichen zum Unterpfand ihrer Befreiung kundtun werde.“[4] „Überhaupt gab es damals viele solcher Propheten, welche von den Tyrannen angestiftet und unter das Volk geschickt wurden. . . . Auf solche Art ließ sich damals das unglückliche Volk von seinen Verführern und falschen Gottesgesandten gängeln.“[5]

Unter solchen Verhältnissen nahm Titus, der Sohn des Kaisers Vespasian, im April 70 den Endkampf gegen Jerusalem auf. Er umwallte die Stadt mit einer Blockademauer, um ihr die Zufuhr von Lebensmitteln abzuschneiden.[6] In Kürze wüteten

[1] Besonders Apg. Kap. 4, 5, 6, 12, 16, 22—24.
[2] Historiae lib. I, c. 2.
[3] De bello iud. lib. II, c. 12 sqq.
[4] Fl. Jos., De bello iud. II, 13. 3; Antiquit. XX, 10.
[5] De bello iud. lib. VI., 5, 2. 3. [6] L. c. V, 12.

Hunger und Krankheiten dergestalt unter den Bewohnern, daß täglich mehrere tausend Leichen teils über die Wälle hinabgeworfen, teils in den Häusern aufgespeichert wurden.[1] Bald blieb den Juden nur mehr die Feste Zion mit dem Tempelberg. Der Untergang ließ sich nicht mehr aufhalten. Sogar der Heide Tacitus berichtet, daß er sich durch außerordentliche Zeichen vom Himmel ankündigte: „Am Himmel erschienen kämpfende Heere, glänzende Waffen, und plötzlich wurde der Tempel von Feuerwolken erleuchtet. Mit einem Mal sprangen die Türen des Heiligtums auf, und es ward eine Stimme, stärker als eine menschliche, gehört, ‚die Götter zögen aus', zugleich ein starkes Getöse der Ausziehenden."[2] Ausführlicher und mit Berufung auf Augenzeugen bestätigt Flavius Josephus dasselbe.[3]

Am 19. August des Jahres 70 wurde der Tempel eine Beute des Feuers, und 22 Tage darauf, „am achten Gospiäus stieg die Sonne über die Flammen Jerusalems auf, einer Stadt, die während der Dauer ihrer Belagerung allein schon so viele Leiden ausgestanden hat, daß dasselbe Maß von Glück, auf die ganze Zeit ihres Bestandes verteilt, sie gewiß noch immer in den Augen der Menschen beneidenswert gemacht hätte".[4] Während der Belagerung fanden nach Josephus[5] 1 100 000 Menschen den Tod.

Was von der aus dem ganzen Lande zusammengeströmten Bevölkerung noch übrig war, wurde entweder niedergemacht oder nach Rom und bis in die entlegensten Provinzen des Reiches in die Sklaverei weggeführt.[6] Dann „ließ Titus die ganze Stadt der Erde gleichmachen und die Ringmauern abgraben".[7] An der Stelle, wo einst die Gottesstadt Jerusalem gestanden, erhob sich später die Aelia Capitolina,[8] eine durchaus heidnische Stadt, deren Mittelpunkt der Juppitertempel war und die kein Jude betreten durfte. So schrecklich erwährte sich die Weissagung Jesu bis zur letzten Endzeile: „Sie werden fallen durch

[1] Flav. Jos. l. c. V, 13, 7.
[2] Tacitus, Historiae V, 12.
[3] De bello iud. VI, 5, 3.
[4] L. c. VI, 8, 5.
[5] L. c. VI, 9, 3.
[6] L. c. VI. 9, 2. 3.
[7] L. c. VI, 9, 1.
[8] Dio Cassius (geb. um 150 n. Chr.), Hist. 69, 12.

den Mund des Schwertes und gefangen fortgeführt werden unter alle Heiden, und Jerusalem wird zertreten sein von den Heiden, bis daß die Zeiten der Heiden erfüllt sind."

Hierzu bemerkt mit Recht schon Eusebius von Cäsarea: „Wer immer die Worte unseres Erlösers vergleicht mit der Schilderung, welche der Geschichtschreiber (Flav. Josephus) vom ganzen Kriege entwirft, kann nicht umhin, das Vorwissen und die Weissagung unseres Heilandes anzustaunen und dieselbe als eine wahrhaft göttliche und höchst wunderbare anzuerkennen."[1]

Unmittelbar verbunden, teilweise sogar verquickt mit der Prophetie von der Zerstörung Jerusalems ist diejenige vom Untergang der Welt, bezw. von der Wiederkunft Christi an der Endzeit. Wir müssen auf dieselbe besonders eingehen, weil sie eine Schranke des vollkommenen Wissens Jesu bilden soll.

2. Die Wiederkunftsweissagung Jesu und seine Irrtumslosigkeit.

Die nichtkatholische Forschung verficht beinahe durchwegs die Meinung, Jesus habe sich getäuscht bezüglich des Zeitpunktes, auf welchen er seine Parusie angesetzt habe. Er habe geglaubt und versprochen, unmittelbar nach seinem Tode oder doch sicher noch zu Lebzeiten mancher aus seinen Zeitgenossen wiederzukommen.[2] Die Jahrzehnte und Jahrhunderte haben ihn Lügen gestraft. So behaupteten nicht bloß die früheren Rationalisten; auch die heutigen radikalen, liberalen und modernistischen Kritiker und sogar manche „vermittelnde" und „positive" Theologen im Protestantismus sind dieser Ansicht.[3]

[1] Euseb., Hist. Eccl. III, 7.

[2] Das Wort Parusie, eigentlich „Ankunft", wird von der christlichen Tradition sinngetreu und sachlich richtig übersetzt mit „Wiederkommen, Wiederkunft". S. Fritz Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, Freiburg, Herder 1909, Vorwort.

[3] Es sei nur verwiesen auf Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk I, 20. Aufl., 120; Renan, Vie de Jésus, 49. éd., 289; Paul Schwartzkopf, Die Weissagungen J. Christi 1895, 161—194; Die Irrtumslosigkeit J. Christi, Gießen, Ricker 1897, 64—94; A. Réville, Jésus de Nazareth II, Paris, Fischbacher 1897, 306 ss.; Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl., 212 f., 530 ff.; O. Holtzmann, Leben Jesu 358—360; Christus 117; War Jesus Ekstatiker? 133; Stapfer, La mort et la résurrection de Jésus-Christ 1898, 65 s.; Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., 34 f.; Furrer,

Begütigend wird höchstens bezüglich dieses behaupteten Irrtums Jesu etwa beigefügt: „Die einzige Schranke seiner Erkenntnis betreffs der Parusie kommt gar nicht in Betracht neben so vielen Proben des vollkommenen Wissens."[1] Oder es wird zur Rechtfertigung Jesu angenommen, die Parusie, welche der Heiland nur bedingungsweise für die nächste Zukunft ausgesagt habe, sei nachträglich vermöge göttlichen Ratschlusses in weite Ferne gerückt worden, um den unbußfertigen Heiden Zeit zu lassen zum Eintritt in die Kirche.[2] Hin und wieder sucht man den Vorwurf des Irrtums durch die Annahme zu entkräften, die Wiederkunft Jesu sei identisch mit seiner Auferstehung,[3] oder er habe überhaupt nur seine geistige Wiederkunft in Aussicht gestellt, und diese sei durch die Ausgießung des Hl. Geistes und durch die gnadenvolle Gegenwart des Heilandes unter uns eingetroffen.[4]

Mit dieser Auskunft kann sich aber doch offenbar weder der Glaube, noch der Unglaube begnügen. Die Auferstehung, die Ausgießung des Hl. Geistes, die ständige gnadenvolle Gegenwart Jesu in der Kirche mag immerhin in gewissem Sinne eine Wiederkunft des Herrn genannt werden; die eigentliche Parusie ist sie nicht.

Das Leben J. Christi, 2. Aufl., 201—222; Immanuel Heyn, Jesus im Lichte moderner Theologie, Greifswald, Bamberg 1907, 94—102; Bousset, Jesus, 3. Aufl., 35; Was wissen wir von Jesus? 2. Aufl., 30 f.; Schnehen, Der moderne Jesuskultus 36 f.; A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 356 ff.; Loisy, L'Evangile et l'Eglise 5. 26. 111; Autour d'un petit livre 141; Les Evangiles synoptiques I, 165 s. 191. 236; Ernst Horneffer, Jesus im Lichte der Gegenwart, Leipzig, Die Tat 1910, 9; L. Coulange, Jésus prédicateur du royaume, in: Revue d'histoire et de litérature relig., Nouv. Sér. I, 313—342.

[1] Joh. Weiß, Das älteste Evangelium 97.

[2] Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Aufl., 178—187; B. Weiß, Leben Jesu II, 4. Aufl., 285 f.; R. H. Charles, art. Eschatology in der Encyclop. biblica von Cheyne col. 1373. Vgl. auch Wendt a. a. O. 581.

[3] Wilh. Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu, Leipzig, Breitkopf 1873, 373—424; Die Frage der Wiederkunft Jesu, Friedberg, Bindernagel 1901; Konstantin Wieland, Hat Jesus geirrt? Ein Lösungsversuch zur Parusiefrage, Dillingen, Keller [1910].

[4] Beyschlag, Leben Jesu I, 3. Aufl., 376—390; Erich Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, Berlin, Reuther 1895, 116 ff.; Ward, The parable of the parousie, in: Interpreter III, 186—194; Ludwig Lemme, Jesu Irrtumslosigkeit, Gr. Lichterfelde, Runge 1907, 30 ff.

Jeſus hat verſprochen, daß er vom Himmel her mit großer Macht und Herrlichkeit wiederkommen werde, um die Welt zu richten. Dieſe Paruſie-Weisſagung iſt bis zur Stunde noch nicht erfüllt. Somit kann die Frageſtellung klipp und klar nur heißen: Hat Jeſus beſtimmt ausgeſagt, er werde wiederkommen, noch bevor die mit ihm lebende Generation ausgeſtorben, oder hat er vielmehr den Zeitpunkt ſeiner Paruſie unbeſtimmt gelaſſen? Wenn letzteres, dann kann von Irrtum keine Rede ſein; wenn erſteres, dann würde Jeſus geirrt haben, und zwar geirrt in einem allerwichtigſten Punkte. Da hilft kein Deuteln und kein Abſchwächen.

Die entſcheidende Evangelienperikope über die Wiederkunft Chriſti iſt die große eſchatologiſche Rede, welche Jeſus kurz vor ſeinem Leiden im Kreiſe ſeiner Jünger geſprochen hat.[1] Sie beſchäftigt ſich zu einem Teile mit der Zerſtörung Jeruſalems, zum andern mit dem Ende der Welt. Ihr beiderſeitiger Inhalt entſpricht der Doppelfrage der Jünger: „Sage uns, wann wird das ſein (die Zerſtörung Jeruſalems nämlich), und welches iſt das Zeichen deiner Ankunft und der Vollendung des Zeitlaufs?“[2] Jeſus antwortet darauf, indem er zuerſt in zwei aufeinander folgenden Abſchnitten die beiden Kataſtrophen weisſagt.

[1] Daß die eſchatologiſche Rede wirklich von Jeſus geſprochen wurde und nicht aus einer altchriſtlichen oder gar jüdiſchen Quelle ſtammt, iſt heute von den Kritikern aller Richtungen zugeſtanden. Selbſt Friedr. Spitta, Die große eſchatologiſche Rede Jeſu, in: Theologiſche Studien und Kritiken 1909, 348—401 gibt ſeine frühere Theſe von der Interpolation der Paruſierede auf. Vgl. dazu noch Barth, Die Hauptprobleme 174—178; Joh. Weiß, Das älteſte Evangelium 281 ff. Fraglich iſt nur, ob die eſchatologiſche Rede von Jeſus auf einmal geſprochen worden ſei, oder ob die Synoptiker verſchiedene Logien Jeſu, welche ſich teils auf die Zerſtörung Jeruſalems, teils auf das Ende der Welt bezogen, zu der uns vorliegenden großen Paruſierede verwoben haben. Eine große Zahl von Forſchern, wovon manche katholiſche (ſo neueſtens Lepin, Jésus Messie et Fils de Dieu, Paris, Letouzey 1906, 399 s.; Batiffol, Bulletin de littérature eccl. 1904, 59; E. Hugueny, Le grand discours eschatologique des Evangiles synoptiques, in: Revue du Clergé français XLIX [1907] 366—386) neigen der letzteren Annahme zu. Sollte ſie richtig ſein, ſo würden damit die exegetiſchen Schwierigkeiten, von denen in der Folge die Rede ſein wird, zum größten Teile verſchwinden.

[2] Matth. 24, 3. Bei Mark. 13, 4 und Luk. 21, 7 fragen die Jünger nur nach den Anzeichen der Zerſtörung Jeruſalems.

Er kündigt nämlich den Untergang Jerusalems in der uns bekannten Weise an[1] und fügt dann bei: „Und es werden Zeichen sein an Sonne und Mond und Gestirnen, und auf der Erde Angst der Völker und Ratlosigkeit ob dem Tosen des Meeres und der Erschütterung, da Menschen den Geist aufgeben vor Furcht und Erwartung der Dinge, die über den Erdkreis kommen werden; denn die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden. Und dann werden sie den Menschensohn kommen sehen in einer Wolke mit großer Macht und Herrlichkeit. Wenn aber dies zu geschehen anfängt, richtet euch auf und erhebet eure Häupter, dieweil eure Erlösung naht."[2]

Nachdem so die beiden Katastrophen beschrieben sind, werden zwei erläuternde Parabeln beigefügt. Einerseits die Parabel vom sprossenden Feigenbaum, mit der Bemerkung: „So erkennet auch ihr, wenn ihr dies alles sehet, daß es nahe vor der Türe ist. Wahrlich, ich sage euch, nimmer soll dieses Geschlecht vergehen, bis dies alles geschehen ist."[3] Anderseits das Gleichnis von den sorglosen Zeitgenossen der Sündflut, bezw. von den wachsamen Knechten, mit dem Beifügen: „Von jenem Tage aber oder der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel und auch nicht der Sohn, nur der Vater. Sehet zu, wachet und betet; denn ihr wisset nicht, wann die Zeit ist. . . . Wachet also, denn ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt, ob spät oder um Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder früh, damit er nicht, wenn er urplötzlich kommt, euch schlafend finde. Was ich aber euch sage, sage ich allen: Wachet."[4]

Auf den ersten Blick erscheint in dieser eschatologischen Rede die Weissagung vom Untergang Jerusalems unentwirrbar verquickt mit derjenigen von der Parusie und dem Ende der Welt. Man möchte ohne weiteres annehmen, beide Ereignisse müssen zu gleicher Zeit oder doch gleich nacheinander eintreffen.

Allein dieser Annahme stemmen sich bei näherem Zusehen unüberwindliche Hindernisse entgegen. Zweifellos ist nämlich, wie

[1] Matth. 24, 4—20; Mark. 13, 1—18; Luk. 21, 5—24.

[2] Luk. 21, 25—28. Ausführlicher berichten wesentlich dasselbe Matth. 24, 21—31 und Mark. 13, 19—27.

[3] Matth. 24, 32—35; Mark. 13, 28—31; Luk. 21, 29—33.

[4] Mark. 13, 32—37; ähnlich Matth. 24, 36—42; Luk. 21, 34—36.

wir bewiesen haben, der terminus post quem und ad quem der Zerstörung Jerusalems genau angegeben. Vorausgehen werden ihr eine Anzahl leicht erkennbarer Vorzeichen; erfolgen wird sie endgültig noch bei Lebzeit mancher aus den vor Jesus stehenden Zeitgenossen. Daneben wird jedoch in der eschatologischen Rede ein anderes Ereignis — natürlich kann es nur mehr die Endkatastrophe der Welt sein — angekündigt, welches zeitlich sehr ungewiß ist. Niemand weiß den Tag und die Stunde, in der es eintreffen wird; nicht einmal die Engel, ja sogar nicht einmal Jesus selbst[1] kennt sie, sondern nur der Vater allein; sie kann aus keinen länger vorher eintreffenden Anzeichen vorausberechnet werden; nur kurze Tage der Drangsal, und „alsogleich", „urplötzlich"[2] darauf wird die Erde in ihren Fundamenten, das Meer in seinen Untiefen, das Firmament mit seinen Himmelskörpern erschüttert, und gleichzeitig erscheint der Menschensohn; nie also sind wir vor der Parusie sicher, und wir sollen deshalb alle ständig wachen und darauf bereit sein.

So ergibt sich bei aller Verquickung der beiden Weissagungen vom Ende Jerusalems und vom Ende der Welt doch das eine sichere Resultat: „Zwischen den historischen Ereignissen, an denen ein Teil der zeitgenössischen Generation Anteil nehmen sollte, und dem letzten Augenblick der Menschheit gibt es kein notwendiges Band. Darin gehen die drei Synoptiker einig, und das muß auch den Gedanken Jesu widerspiegeln."[3] „Fest steht, daß Jesus die Zerstörung Jerusalems mit klaren Worten vorausgesagt hat, und zwar noch für die damalige Generation. . . . Aber ebenso unzweideutig lehnt er es rundweg ab, für seine Parusie eine derartige genaue Zeitbestimmung zu geben."[4]

Fassen wir erst noch die prophetische Art ins Auge, welcher die eschatologische Rede angehört, so wird uns dieses Ergebnis noch viel klarer, und es verschwindet auch die sogenannte unentwirrbare Verquickung beider Weissagungen. Die neuere Forschung hat

[1] Wie dies zu verstehen, s. Jesus Christus I, 302.

[2] Matth. 24, 29.

[3] Lagrange, L'avénement du Fils de l'homme, in: Revue biblique, Nouvelle Série III (1906) 411.

[4] Heinrich Dieckmann, Die Parusie Christi, Geestemünde, Henke 1898, 57.

anerkannt, daß der Gedankengang bei den Propheten „eine Art Rhythmus befolgt. Eine Stanze steht einer zweiten Stanze gegenüber; dann nimmt eine dritte Stanze den Gedanken der ersten wieder auf, indes die vierte sich an die zweite anschließt".[1] Lesen wir nun die eschatologische Rede Jesu, dann verstehen wir sie bis auf die letzte Zeile. Im ersten Abschnitte spricht er die Weissagung vom Untergange Jerusalems aus, indes der zweite ausschließlich von der eigentlichen Parusie am Ende der Welt handelt. Im dritten Abschnitte wird an Hand eines Gleichnisses das Endschicksal Jerusalems illustriert und chronologisch für die eben lebende Generation angesetzt, indes die vierte Stanze wieder zum Gedanken der zweiten zurückkehrt und jede genauere Zeitbestimmung für die Parusie Christi kategorisch ausschließt.[2]

Aus dem prophetischen Charakter der eschatologischen Rede erklärt sich auch ihre eigenartige, für uns unzulängliche Perspektive, welche den Eindruck erweckt, als müßte die Endparusie dem Untergange Jerusalems hart auf dem Fuße folgen. Dem prophetischen Zukunftsschauen liegt gewissermaßen das Gesetz der Perspektive zugrunde, nach welchem in der Ferne die Zwischenräume verschwinden und weit auseinanderliegende Ereignisse auf eine Linie zu liegen kommen. Was am äußersten Rande des prophetischen Horizonts steht, kann von den näher- und nächstliegenden Dingen überhaupt nicht mehr genau auseinandergehalten werden und verliert sich in der Ewigkeit Gottes, von welcher es heißt: „Tausend Jahre sind vor deinen Augen wie der gestrige Tag."[3]

Nun ist aber der erste Teil der eschatologischen Rede gesprochen im Blick auf die nahe Zukunft, welche die Jünger noch erleben sollten, indes der zweite gesprochen ist im Blick auf die ferne Endzeit der Welt, welche auch für uns noch zukünftig ist und von welcher Jesus sagt: „Niemand kennt die Stunde . . ." Kein Wunder also, daß die Weissagung über Jerusalem chronologisch markant aus der Perspektive heraustritt, indes die Prophetie vom Weltuntergang

[1] Lagrange l. c. 393.

[2] Den eingehenden Nachweis, daß die eschatologische Rede bei allen Synoptikern diesen prophetischen Parallelismus befolgt, liefert Lagrange l. c. 392—411; vgl. dazu Lepin, Jésus Messie et Fils de Dieu, 3. éd., Paris, Letouzey 1906, 399 s.

[3] Ps. 89, 4.

in ihrer Linienführung unklar bleibt und mit der jüdischen Katastrophe beinahe in eins verschwimmt.

Wir dürfen noch weiter gehen. Die Propheten pflegen jene zukünftigen Ereignisse, welche logisch und sachlich sich berühren, einfach nebeneinanderzustellen ohne irgendwelche Rücksicht auf das Früher oder Später ihres chronologischen Eintreffens. Nun hat aber das Ende Jerusalems eine tiefe Verwandtschaft mit dem Ende der Welt. Jenes ist ein Sinnbild und eine Vorstufe von diesem. Die Zerstörung Jerusalems ist das Gottesgericht über die jüdische Nation und zugleich das entscheidende Ereignis, durch welches der Alte Bund aufgehoben und das Reich Gottes auf Erden aus den Armen der Synagoge befreit wurde. Das Weltende bringt das Gottesgericht über alle Nationen und führt das Reich Gottes zum endlichen Siege und zum ewigen Triumphe. Beide Katastrophen stehen deshalb auch in der Parusierede nicht etwa bloß zufällig nebeneinander. Vielmehr wird die Parusie am Weltende durch Christus aufs innigste verknüpft mit dem jüdischen Kataklysmus, weil dieser selbst eine erste Wiederkunft des Menschensohnes war und ein Kommen seines Reiches in Macht.

Das muß man sich auch gegenwärtig halten angesichts einiger anderer Herrenworte, welche die demnächstige Wiederkunft Jesu zum Weltgericht anzukünden scheinen, in der Tat aber lediglich besagen, daß sein Kommen zum Gericht über Jerusalem in absehbarer Zeit bevorstehe.

Am Ende der galiläischen Wirksamkeit sprach Jesus eines Tages zu den Jüngern: „Wahrlich sage ich euch, es sind einige von denen, die hier stehen, welche den Tod nimmer kosten sollen, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reich."[1] Offenbar handelt es sich hier um die Ankunft Christi zum Gerichte über Jerusalem und zu der damit gegebenen Aufrichtung seines Reiches auf Erden.[2] Von der Parusie am Ende

[1] Matth. 16, 28. Mark. 9, 1: „. . . bis sie das Reich Gottes gekommen sehen in Kraft." Luk. 9, 27: „. . . bis sie das Reich Gottes sehen."

[2] Freilich steht unmittelbar vorher das Logion: „Wer sich meiner und meiner Worte schämt vor diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlechte, dessen wird auch der Menschensohn sich schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln" (Mark. 8, 38; vgl. Matth. 16, 27; Luk. 9, 26). Der Kontext zwischen diesem und dem unmittelbar darauffolgenden

der Zeiten kann nicht die Rede sein, weil der Heiland kurz darauf von dieser ausdrücklich versichert: „Von jenem Tage aber oder Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel und auch nicht der Sohn, nur der Vater."

Vor der ersten Aussendung richtet Jesus an die Zwölfe das Mahnwort: „Wenn sie euch aber verfolgen in einer Stadt, so fliehet in eine andere; wahrlich sage ich euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht fertig sein, bis der Menschensohn kommt."[1] Diese Erklärung des Herrn steht am Schluß der Schilderung, die Jesus von den künftigen Verfolgungen der Jünger entwirft. Wesentlich dieselbe Schilderung findet sich aber auch in der großen Parusierede, und zwar an jener Stelle, die sicher nur vom Untergange Jerusalems handelt. Einzig diese ist mithin auch der terminus ad quem der Worte: „Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende sein, bis der Menschensohn kommt."

Dasselbe gilt von der Weissagung Jesu über den Liebesjünger Johannes. Dem Apostelfürsten Petrus hatte Jesus eben den Martertod angekündigt.[2] Davon nimmt Petrus Anlaß, um zu erfahren, welches Schicksal den Johannes erwarte.[3] Der Herr beantwortet die vorlaute Frage, indem er sagt: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an?"[4] Nach unseren Gegnern kann das nur besagen, Johannes werde Zeuge des Kommens Jesu zum Weltgericht sein, zum Weltgericht, welches unmittelbar an die Zerstörung Jerusalems sich anschließen sollte. Das ist aber doch rein undenkbar. Als nämlich Johannes das ihn persönlich betreffende Herrenwort in sein Evangelium eintrug, waren schon beiläufig 30 Jahre verflossen seit dem Untergange Jerusalems. Schon eine volle Generation wäre also Zeuge gewesen, daß Jesus über Johannes falsch gesprochen habe. Und trotzdem hätte Johannes

Logion ist so lose, daß wir nicht anzunehmen brauchen, der Herr habe beide gleichzeitig und in Verbindung zueinander gesprochen. Mark. 9, 1 trennt sie auch ausdrücklich durch den Zwischensatz: „Und er sagte zu ihnen." Gerade infolge der nahen Verwandtschaft der Jerusalemer und der Welt-Katastrophe stellen die Evangelisten mit Vorliebe die Worte Jesu zusammen, welche sich auf beide beziehen. Vgl. Lepin l. c. 407 s.; Lagrange l. c. 563.

[1] Matth. 10, 23.

[2] Joh. 21, 18 f.

[3] Joh. 21, 21.

[4] Joh. 21, 22.

die Falschmeldung jetzt noch eigens aufgeschrieben? Unmöglich. Es mochte für Johannes ungewiß sein, ob die Weissagung Jesu an ihm bereits mit der Zerstörung Jerusalems in Erfüllung gegangen sei, oder ob sie sich erst noch erfüllen würde mit der sehnsüchtig erwarteten Parusie Christi am Ende der Zeiten.[1] Aber auf jeden Fall bürgt uns Johannes dafür, daß der Heiland die Endparusie zeitlich nicht mit der Zerstörung Jerusalems zusammenfallen ließ.

Stellen wir nach alledem die bestimmte Frage, was Jesus über den Zeitpunkt seiner eigentlichen Parusie, seiner Ankunft zum Weltgerichte und Weltende gelehrt und geweissagt habe, so können wir ebenso bestimmt antworten: Nichts. *Jesus gibt für seine Parusie keine Zeitbestimmung an; er läßt ihren Eintritt völlig ungewiß.*[2]

Jesus schließt zwar die *Möglichkeit*, ja die *Wahrscheinlichkeit nicht aus*, daß die *Parusie länger ausstehen könne*, als die Seinen vermuten möchten. In manchen Parabeln deutet er sogar an, der Menschensohn werde vielleicht erst nach langer Zeit wiederkommen. Der böse Knecht denkt bei sich: „Mein Herr zögert zu kommen," und er wird darob übermütig, mißhandelt die Mitknechte und führt ein schwelgerisches Leben.[3] Im Gleichnisse von den zehn Jungfrauen zögert der Bräutigam zu kommen; über das lange Warten schlafen sie ein; da plötzlich um Mitternacht zieht er heran und findet sie zur Hälfte unvorbereitet.[4] In der Parabel vom reichen Manne, der in die Fremde reist und seinen Dienern sein Vermögen übergibt, damit sie mit demselben auf Gewinn ausgehen, heißt es ausdrücklich: „Nach langer Zeit aber

[1] Vgl. Apok. 21 u. 22.

[2] Zum Folgenden vgl. Knabenbauer, Jesus und die Erwartung des Weltendes, in: Stimmen aus Maria Laach LXXIV (1908) 487—497. Dazu Mangenot, art. Fin du monde, in: Dictionnaire de la Bible II, col. 2262—2278; Batiffol, L'enseignement de Jésus, Paris, Bloud [1905] 251—296; G. Ballerini, La questione biblica escatalogica, in: Scuola cattol., 4. Ser. X (1906), 108—120. 553—571; Hoennicke, Die neutestamentliche Weissagung vom Ende, Gr. Lichterfelde, Runge 1907; Seitz, Christi „Irrtum" hinsichtlich seiner „nahen" Wiederkunft zum Gericht, in: Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten IX (1908) 330—339. 352—362. 383—390.

[3] Matth. 24, 48; Luk. 12, 45.

[4] Matth. 25, 1—13.

kam der Herr jener Knechte zurück und hielt Abrechnung."[1] Auch in der eschatologischen Rede hieß es, Jerusalem werde von den Heiden zertreten sein, bis daß die Zeiten der Heiden erfüllt seien.[2] Das setzt voraus, das Weltende treffe geraume Zeit nach der Zerstörung der heiligen Stadt ein. Auch hatte Jesus an vielen Stellen dargetan, das Reich Gottes müsse zuerst in langsamer, steter organischer Entwicklung sich ausbreiten über die gesamte Erde, bevor es bei der Wiederkunft Christi zur endgültigen und ewigen Vollendung gelange.[3] Die Parusie kann also lange auf sich warten lassen.

Sie kann aber auch bald eintreffen. Hatte Jesus nicht wiederholt gesagt, sie werde unerwartet, plötzlich kommen? Hatte er nicht gerade deshalb zu ständiger Wachsamkeit und Bereitschaft gemahnt? „Seid bereit, denn der Menschensohn wird kommen, wann ihr es nicht vermutet."[4] „Gleichwie der Blitz aufblitzt und von einem Ende unter dem Himmel bis zum andern hin leuchtet, so wird der Menschensohn sein an seinem Tage. . . . Und so wie es in den Tagen des Noe geschah, so wird es auch in den Tagen des Menschensohnes sein; sie aßen, tranken, heirateten, wurden verheiratet, bis zum Tage, an dem Noe in die Arche ging, und es kam die Sündflut und vertilgte sie alle. . . . Nach derselben Weise wird es sein an dem Tage, an dem der Menschensohn enthüllt wird."[5] „Selig jene Knechte, die der Herr bei seiner Ankunft wachend findet; wahrlich sage ich euch, er wird sich umgürten und sie heißen, sich zu Tische zu legen, und herumgehend sie bedienen. Und wenn er in der zweiten, und wenn er in der dritten Nachtwache kommt und sie so findet, selig sind sie."[6] „Wachet also, denn ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt, ob spät oder um Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder früh, damit er nicht, wenn er urplötzlich kommt, euch schlafend finde. Was ich aber euch sage, sage ich allen: Wachet."[7] „Wachet demnach, weil ihr nicht wisset, zu welcher Stunde der Herr kommen werde."[8] „Wachet also, weil ihr weder den Tag noch die Stunde wisset."[9]

[1] Matth. 25, 14—19.
[2] Luk. 21, 24.
[3] S. oben S. 117—125
[4] Luk. 12, 40.
[5] Luk. 17, 24. 26—30.
[6] Luk. 12, 37 f.
[7] Mark. 3, 35—37.
[8] Matth. 24, 42.
[9] Matth. 25, 13.

Angesichts dessen verstehen wir es nun auch, daß die Jünger und ersten Christen in der fortwährenden Hoffnung und Furcht der baldigen Parusie lebten.[1]

Ob diese früher oder später eintreffen werde, wußten sie nicht. Paulus wünschte wohl, ohne Tod mit der Verklärung umkleidet zu werden;[2] er möchte unter denen sein, die, ohne vorher zu sterben, beim letzten Trompetenstoß, bei der Auferstehung der Toten umgewandelt werden und Christo durch die Lüfte entgegeneilen.[3] Aber er warnt vor dem falschen Propheten, welcher die Thessalonicher in Aufregung gesetzt hatte, als stehe der Tag des Herrn unmittelbar bevor.[4] Statt sich in unnützen Erörterungen über den Zeitpunkt der Parusie zu ergehen, sollen die Gläubigen angetan sein mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Hoffnung des Heiles, „damit wir, mögen wir nun (bei seiner Ankunft) leben oder entschlafen sein, mit ihm leben".[5]

Ständige Wachsamkeit, fortwährende Bereitschaft, das ist denn auch die praktische Folgerung, welche der Völkerlehrer in einem fort zieht aus der Ungewißheit der Wiederkunft Christi. Die Philipper ermahnt er: „Der in euch das gute Werk angefangen hat, wird es auch vollenden bis zum Tage Christi Jesu . . . damit ihr lauter und ohne Anstoß seid auf den Tag Christi."[6] Timotheus wird aufgefordert: „Halte das Gebot unbefleckt, untadelhaft bis zur Ankunft unseres Herrn Jesus Christus."[7] Im Briefe an Titus lesen wir: „Erschienen ist die Gnade Gottes, unseres Heilandes, allen Menschen . . . damit wir fromm leben in der Jetztzeit, erwartend die selige Hoffnung und Ankunft der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus."[8] Den Thessalonikern drückt Paulus den Wunsch aus: „Euch aber mehre und mache überreich der Herr eure Liebe zueinander . . . zur Befestigung eurer Herzen,

[1] Knopf, Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums, Tübingen, Mohr 1907; Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, Freiburg, Herder 1909.

[2] 2. Kor. 5, 1—5.

[3] 1. Kor. 15, 51; 1. Thess. 4, 14—16.

[4] 2. Thess. 2, 3—6.

[5] 1. Thess. 5, 10.

[6] Phil. 1, 6. 10.

[7] 1. Tim. 6, 14.

[8] Tit. 2, 11 ff.

tadellos in Heiligkeit vor Gott und unserem Vater bei der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus mit allen seinen Heiligen."[1] Wie Paulus denken alle urchristlichen Schriftsteller.[2]

Das war es ja gerade, was Christus beabsichtigt hatte, indem er seine Parusie ohne Zeitbeschränkung und Zeitbestimmung weissagte. Die Aussicht auf die Wiederkunft des Menschensohnes sollte stetsfort vor jeder christlichen Generation lebendig bleiben. Die Furcht, es möchte das letzte Gericht unerwartet schnell eintreten, und die Hoffnung auf die Verwirklichung des seligen Gottesreiches sollte für die Christenheit ein nie versiegender Quell von idealer Gesinnung und sittlicher Kraft sein, ein Hort des Trostes und der Zuversicht in Leiden und Verfolgungen, ein mächtiger Ansporn zum Guten und zur eifrigen Arbeit im Weinberge Gottes. Mag der Tag der endzeitlichen Ankunft Christi für alle Menschen dann auch zögern, sicher ist, daß für jeden Einzelnen der Tod und das besondere Gericht in absehbare Nähe gerückt ist. Ist er darauf stets bereit, dann erfährt er auch bereits im wirklichen Sinne jene andere beseligende Parusie, welche der Herr seinen Aposteln verheißen: „Wenn ich hingegangen bin und euch die Stätte bereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid."[3] Es war also im höchsten Maße weise, daß Jesus seine Parusie zwar sicher voraussagte, jedoch zeitlich unbestimmt ließ.

So prallt die ungläubige Kritik auch an dem Parusieproblem ab, das sie als Beweis gegen die Irrtumslosigkeit Jesu so zuversichtlich aufzuführen pflegt. Jesus ist ohne Irrtum, irrtumslos — das ist die Signatur seiner geistigen Hoheit. Die Weisheit wie die Weissagungen Jesu laufen hinaus auf eine einzige, überwältigende Offenbarung seiner Irrtumslosigkeit.

[1] 1. Thess. 3, 12 f.

[2] Es sei nur verwiesen auf Jak. 5, 8 f.; 1. Petr. 4, 5; 2. Petr. 3, 4; 1. Joh. 2, 18; Apok. 12, 20; 22, 6 f.

[3] Joh. 14, 3. Als Johannes diese Worte des Herrn niederschrieb, waren alle übrigen Apostel im Tode vorausgegangen, ohne daß die Endparusie eingetroffen wäre. Der Liebesjünger konnte also das Logion nicht von der Wiederkunft des Herrn zum Weltgerichte, sondern von seinem Kommen beim Tode der einzelnen Apostel verstehen. Denselben Sinn ergibt Apok. 3, 3.

Kein Mensch ist ohne Irrtum über die Erde gegangen. So alt wie die Welt ist wohl das Sprichwort: „Irren ist menschlich." Die Alten wiederholen es als selbstverständliches Axiom.[1] Die Bildungsgeschichte und die Bildungsbestrebungen aller Zeiten beruhen auf dieser Binsenwahrheit. Nichts ist also übermenschlicher, göttlicher als die Irrtumslosigkeit. Selbst den gewaltigsten Genien und den größten Weisen ist nur gegeben, durch Nacht zum Licht, durch Irrtum zur reinen Wahrheit vorzudringen. Tief und einfach spricht Rückert es aus: „Die bei dem Irrtum verharren, sind die Narren. Das sind die Weisen, die durch Irrtum zur Wahrheit reisen."

Nur Jesus kommt nicht vom Irrtum zur Wahrheit. Er ist die Wahrheit. „Ich bin die Wahrheit"[2] — mit diesem einzigen Worte hat er sein gesamtes Geistesleben charakterisiert. Bei ihm suchen wir nicht bloß vergeblich nach einem Irrtum; wir suchen bei ihm vergeblich ein Streben nach Wahrheit, ein Ringen mit der geistigen Hoheit. Er studiert nicht; er sinniert nicht; er entwickelt sich nicht. Er ist nie nachdenklich; er zaudert nie, zweifelt nie, fürchtet nie fehlzugehen. Nirgends erweckt er den Eindruck eines Gelehrten oder Forschers von Profession. In absoluter Unmittelbarkeit brechen seine erhabensten Gedanken hervor, der Born aus dem tiefen Erdschacht, wie die Sterne am klaren Himmelszelt. Seine Weisheit entspringt eben seinem innergöttlichen Wahrheitsborn, der ins ewige Leben fließt,[3] und seine Weissagung ist nur eine teilweise Entschleierung seines gottgleichen Wissens, in welchem die ewigen Tatsachen wie die zeitlichen Geschehnisse in unauslöschlichem Lichte leuchten gleich den Sternen am Firmamente.

[1] „Cuiusvis est hominis errare" (Cicero, Philipp. XII, 2. 5). „Suus cuique attributus est error" (Catull., Carm. XXII, 20). „Nemo mortalium omnibus horis sapit" (Plin., Histor. VII, 40).

[2] Joh. 14, 6.

[3] Joh. 4, 14.

Drittes Kapitel.

Die sittliche Vollkommenheit Jesu.

Hier endlich ist des Widerspruchs Ende! So möchte der Christusforscher nach flüchtiger Einsichtnahme in die gegnerische Jesus-Literatur ausrufen. Die ungläubigen Kritiker überbieten beinahe das gläubige Christentum in Lobeshymnen auf die sittliche Vollkommenheit des „Mannes von Nazareth".

Rousseau fragt in seinem „Emile, IV": „Kann die Person, deren Geschichte die Evangelien berichten, selbst ein bloßer Mensch sein? Welche Sanftmut, welche Reinheit in seinen Sitten! Welche rührende Anmut in seinen Belehrungen! Welche Erhabenheit in seinen Grundsätzen! Welch tiefe Weisheit in seinen Gesprächen! Welche Geistesgegenwart, welche Schlagfertigkeit und gerechte Freimütigkeit in seinen Entgegnungen! Welche Macht über die Leidenschaften! . . . Ja, wenn das Leben und Sterben des Sokrates das eines Philosophen ist, so ist das Leben und das Sterben Jesu Christi das eines Gottes!"[1]

Übereinstimmend mit dem französischen Enzyklopädisten erklärt Goethe, die „Hoheit, die von der Person Christi ausging", sei „so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist".[2]

Wie damals die klassischen Schöngeister, so heutzutage die Führer des theologischen Kritizismus. Pfleiderer sieht ja darin das bleibende und große Verdienst desselben, daß er die Gestalt des Stifters unserer Religion der Welt näher gebracht habe, „losgeschält von ihren mythischen Hüllen, in ihrer rein menschlichen Größe als das verehrungswürdige Bild eines erhabenen, religiös-sittlichen Heros".[3] Dementsprechend preist denn auch Pfleiderer selbst den Heiland als „heroische Persönlichkeit", die „mit majestätischem Siegesgang über die Erde dahinschritt und noch heute die erlösende und erziehende Macht ist, die dem Menschenleben in

[1] Œuvres II, Paris, Hachette 1905, 280.

[2] Goethes Gespräche mit Eckermann, herausgegeben von Woldemar Freiherrn von Biedermann VIII, Leipzig, Biedermann 1890, 148.

[3] Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Berlin, Reimer 1903, 3.

den Einzelnen und in der Gattung überzeitlichen Gehalt und Wert verleiht".[1] Ähnlich rühmen die meisten übrigen Kritiker die über alles erhabene Tugend, die unübertreffliche Heiligkeit, die vorbildliche Vollkommenheit des Heros Jesus.

Sehen wir indes genauer zu, so erweisen sich diese Kraftausprüche über die Vollkommenheit Jesu größtenteils als phrasenhaftes Geklingel. Einmal wollen sie im Munde der Modernen zum vornherein und grundsätzlich besagen, daß alles Übernatürliche und Göttliche von der Person Jesu wegzudenken sei. Dies wird ja eben als die „mythische Hülle" angesehen, von welcher Pfleiderer spricht. Jesus darf in keiner Hinsicht über das Maß des bloß und rein Menschlichen hinausragen. Ein menschlich vollkommener Heros, das ist der typische Ausdruck für die Wertung des „historischen Jesus" unserer Gegner. Wir brauchen darüber kein Wort mehr zu verlieren.

Allein kaum hatte in der gegnerischen Literatur der Gottessohn dem soeben genannten Heros, dem Idealmenschen Jesus Platz gemacht, da wurde auch dieser letztere zu einem ganz gewöhnlichen Menschenkinde herabgewürdigt. In Wirklichkeit entbehrt das Jesusbild des modernen Unglaubens jeder wahrhaft idealmenschlichen Vollkommenheit. Der liberale Jesus bewegt sich auf dem Niveau eines braven, tugendhaften Alltagsmenschen. Ed. v. Hartmann bemerkt richtig, daß bei Harnack „die Person Jesu zu einem sanften, liebenswürdigen, volkstümlichen Rabbi werde, den jeder Reformjude von ganzem Herzen als Vertreter seiner Tendenzen reklamieren könne". Und Harnacks Jesusbild ist entschieden typisch für dasjenige seiner ganzen Schule. Sogar ein Jülicher muß gestehen, daß in dieser modernen Wissenschaft das Bestreben „herrscht, Jesus auf das Niveau eines Durchschnittsjuden seiner Zeit herabzudrücken".[2]

Das klassische Beispiel hierfür ist der Jesusroman Frenssens. Kai Jans, der Jesus in Hilligenlei, wird von der liberalen Reformtheologie ausdrücklich als der ihrige anerkannt. Die „Christliche Welt" hob ihn mannhaft auf den Schild. Frenssen „gehört zu

[1] Pfleiderer, Entstehung des Christentums, München, Lehmann 1905, 11. 108.

[2] Ad. Jülicher, Die Religion Jesu, in: Die Kultur der Gegenwart I, 4. Abt., Berlin, Teubner 1906, 53.

unserer Gruppe", schreibt Niebergall. „Sein Jesusbild ist Fleisch vom Fleisch der modernen Theologie . . . Im ganzen wird sich die moderne Theologie zu seinem Jesus bekennen müssen."[1] Schweitzer, der liberale Geschichtschreiber der neueren Jesus-Forschung, kann sogar feststellen: „Frenssen hat das Geheimnis seiner Lehrer verraten. . . . Die Abhängigkeit, in die er sich begibt, ist geradezu beängstigend. Man kann fast von jedem Abschnitt sagen, ob Kai Jans beim Schreiben in Oskar Holtzmann, in P. W. Schmidt oder in von Soden hineingeschaut hat."[2]

Und was ist es denn um diesen Jesus Frenssens? Die „süßliche Geschichte eines guten, lieben, braven, verträumten und verwaschenen Menschen", etwas, „wobei sich der moderne Spießer sagen kann: das hast du dir auch schon mal gedacht. . . . Ist es nicht ein schöner Gedanke, sich zu sagen: Jesus ist ein Mensch gewesen, so wie du und ich, wie der Onkel Otto und die Tante Malchen".[3] Wirklich nach Frenssens eigenen Worten war Jesus „ein armer, einsamer, von schrecklichen Zweifeln zerrissener Mensch in allerschwerster Not . . . ein guter Heidemann mit dem schlichten, treuen Menschenleben",[4] ein Mensch genau wie wir andere Menschen, „so wie im deutschen Wald von alters her eine unzählige Menge von Bäumen stand und steht, und alle immer wesensgleich gewesen sind, kein einziger Wunderbaum unter ihnen — denn daß einer goldene Blätter gehabt hat, wird für ein Märchen gehalten".[5]

Wenn aber Jesus ein Mensch ist wie wir andere Menschen, so muß er auch mit menschlichen Unvollkommenheiten behaftet sein! Nach Arnold Meyer ist „Jesus nicht vollkommen, allgenugsam auf allen wertvollen Menschheitsgebieten, sondern nur in seinem Beruf".[6]

Frenssen läßt nicht einmal das gelten. Sein Jesus wird zum „modernen schiffbrüchigen Kandidaten der Theologie",[7] von dem Bernoulli ausruft: „Nein, nach diesem Leben und nach

[1] Niebergall, Hilligenlei und moderne Theologie, Tübingen, Mohr 1906, 22.

[2] A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, Tübingen, Mohr 1906, 306 f.

[3] Leo Berg im Literarischen Echo, Jahrg. 8, Heft 2, 761 ff.

[4] Frenssen, Hilligenlei, 130. Tausend, Berlin, Grote 1908, 509. 581.

[5] Frenssen a. a. O. 585.

[6] Meyer, Was uns Jesus heute ist, Tübingen, Mohr 1907, 47.

[7] Schweitzer a. a. O. 309.

diesem Tode ist er längst nicht mehr der schönste der Menschenkinder! Das — ein Held! C'est un raté, wie die Franzosen sagen; es ist ihm vorbeigelungen, er hat seinen Beruf verfehlt."[1]

Man geht noch weiter: „Seine Natur war nicht ganz frei von Bösem," wagt Frenssen zu behaupten,[2] und die Großzahl der liberalen Forscher schlagen ein. Sie suchen wohl etwa noch Entschuldigungs- und Rechtfertigungsgründe für die sittlichen Schwächen und Fehler Jesu vorzubringen, indes die radikaleren Elemente, vorab Ed. v. Hartmann,[3] Jesu moralische Größe schlechterdings in den Staub ziehen.

Man fragt sich, wie die Modernen überhaupt dazu kommen, erst die übernatürlichen, sodann die menschlich erhabenen Hoheitslinien aus dem Bilde Jesu zu entfernen, um schließlich aus ihm eine Persönlichkeit zu machen, welche die Note „menschlich, zu menschlich" vollauf verdient? Die Antwort ist leicht. Der Kritizismus überträgt auf das Bild Jesu einfach die eigene moderne, subjektive Lebens- und Kulturanschauung. Was mit ihr stimmt, wird als echter geschichtlicher Bestandteil angesehen; was sich mit ihr nicht vereinen läßt, gibt man als gläubige Übermalung, als phantastische Umrahmung und Überwucherung späterer Zeit aus. Wir haben diese Metamorphose, der das evangelische Christusbild unterworfen wird, schon öfter kennen gelernt.[4] Auch der Gegner muß zugestehen, daß sie, bewußt oder unbewußt, seiner Jesus-Charakteristik zugrunde liegt. Rudolf Eucken stellt fest, daß man nach Verwerfung des gläubigen Christusbildes an Jesus nur mehr sah, „was der eigenen Behauptung günstig war; so war es das wechselnde Bedürfnis der Gegenwart, welches das geschichtliche Bild bald so, bald so gestaltete. Vom alten Rationalismus bis mitten in die Gegenwart hinein ergab das eine zu moderne, aufgeklärte, kulturfreundliche Art; nicht nur die zeitgeschichtliche Färbung, auch alles Unterscheidende und Überwältigende des Charakters ward dabei verdunkelt".[5] Gerade von Schleier-

[1] C. A. Bernoulli, Christus in Hilligenlei, Jena, Diederichs 1906, 29.

[2] A. a. O. 584.

[3] Christentum des Neuen Testaments, Sachsa i. Harz, Haacke 1905, 49—55. 63—72.

[4] Vgl. Felder, Jesus Christus I, 134—141.

[5] Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 6. Aufl., Leipzig, Veit 1905, 152.

macher und Ritschl, den Vorläufern und Bahnbrechern der heutigen liberal-radikalen Schule, bemerkt A. Meyer, sie hätten die Gestalt Jesu „deutlich nach dem Bilde modern-protestantischer Berufsfreudigkeit gezeichnet".[1] Pfleiderer, ein Führer der älteren liberalen Schule, macht der modernen Theologie, vorab derjenigen Renans und Harnacks, den Vorwurf, daß sie „vom neutestamentlichen Christusglauben, statt seinen Inhalt gründlich und unbefangen zu untersuchen, nur das, was der heutigen Denkart genehm ist, heraushebt, um daraus — mit Hinwegsehen von allem anderen und Hinzusehen von vielem eigenen — ein Christusbild nach modernem Geschmack zu konstruieren".[2] „In Ermangelung jeder historischen Bestimmtheit ist dann der Name Jesus", gemäß den Worten des radikalen Kalthoff, „für die protestantische Theologie ein leeres Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt. So macht der eine aus diesem Jesus einen modernen Spinozisten, der andere einen Sozialisten, während die offizielle Kathedertheologie ihn naturgemäß in der religiösen Beleuchtung des modernen Staates betrachtet, ja ihn neuerdings immer durchsichtiger als den religiösen Repräsentanten aller derjenigen Bestrebungen darstellt, die heute in der großpreußischen Staatstheologie eine führende Rolle beanspruchen."[3] Man schaut sich selbst so lange „in das Bild Jesu hinein, bis der galiläische Wanderprediger aus der Zeit des Kaisers Tiberius sich in einen aufgeklärten Protestantenvereinler unseres zwanzigsten Jahrhunderts verwandelt" (Kalthoff) oder gar Kongenialität gewinnt „mit dem Strickstrumpfgeschmack und den Marlittinstinkten des Gartenlaubenpublikums vor einem Menschenalter" (Bernoulli).

Das ist die furchtbare Nemesis, welche den trifft, der das Jesusbild und insbesondere die sittliche Persönlichkeit des Heilandes mit frevlerischer Hand und nach eigener Willkür retouchiert. Wie ganz anders, wenn wir Jesu sittliche Gestalt im Lichte der Evangelien und damit in der Sonne der wirklichen Geschichte betrachten! Wohl vermögen selbst die Evangelisten die herrliche Figur ihres Meisters nicht in vollendetem Kunstgemälde vor uns hinzuzaubern. Ja, sie versuchen es nicht einmal, etwas so Unmögliches zu leisten.

[1] Meyer, Was uns Jesus heute ist, Tübingen, Mohr 1907, 17.
[2] Pfleiderer, Das Christusbild 6.
[3] Kalthoff, Das Christusproblem, Leipzig, Diederichs 1903, 23.

Sie zeichnen nur einfache Holzschnitte, nach dem wirklichen Leben allerdings, aber ohne irgendwie das unendlich tiefe und wunderbar schöne Leben Jesu zu erschöpfen. In diesem Sinne behauptet Renan mit Recht: „Die Evangelisten, die uns das Bild Jesu hinterlassen haben, bleiben so weit zurück hinter demjenigen, den sie darstellen, daß sie seine Gestalt durchwegs verringern, weit davon entfernt, an seine Größe hinanzureichen."[1] Bei jedem Strich, bei jeder Linie, die sie ziehen, scheinen sie gleichsam zu sagen: „Wie viel wunderbarer offenbarte er sich denen, die ihn mit Ohren hörten, die ihn mit Augen schauten, die ihn von Person zu Person erlebten!"

Um so weniger können wir andere, die wir Jahrtausende von ihm getrennt und lediglich auf die Berichte der Evangelisten angewiesen sind, eine hinreichend genügende Charakteristik Jesu bieten. Sobald und so oft wir nachgeborene und kleine Charaktere uns an diese Aufgabe wagen, fühlen wir mit erdrückender Gewißheit, daß wir dazu unvermögend sind, und die Erkenntnis unseres Unvermögens steigert sich, je mehr und je länger wir uns in die Aufgabe vertiefen. Aber trotz alldem eignet auch dieser unvollkommenen Kopie des evangelischen Jesusbildes eine idealmenschliche, ja übermenschliche Vollkommenheit und sittliche Schönheit. Wir untersuchen einerseits die Fehlerlosigkeit, anderseits die Tugendfülle Jesu und stellen schließlich in einem Überblick die Hauptmerkmale des Gesamtcharakters Jesu zusammen.

I. Die absolute Sündlosigkeit Jesu.

Die absolute Sündlosigkeit Jesu. — Ihre Bestreitung durch die radikale und liberale Kritik. — Weder die klassische Philosophie, noch das Alte Test. kennen einen sündlosen Menschen. — Die Sündlosigkeit Jesu der Prüfstein der ungläubigen Jesuskritik. — Das Zeugnis des Lebens Jesu. — Die Ehelosigkeit Jesu. — Hineintragen moderner Sexualanschauungen ins Leben Jesu. — Die Sündlosigkeit Jesu nach dem Zeugnis seiner Feinde und Freunde. — Das Selbstzeugnis Jesu hat unanfechtbare Beweiskraft. — Die Behauptung, als habe sich Jesus auf Seite der Sünder gestellt, ist unbewiesen und unbeweisbar. — Bei Jesus kein Sündenbekenntnis, kein Gebet um Verzeihung der Sünde, keine Reue. — Er sagt die Sündlosigkeit ausdrücklich von sich aus. — Sein Heilandswirken: Vergebung der Sünden, Erlösung von der Sünde, Gericht über die Sünder setzt die Sündlosigkeit bei ihm voraus. — Unsündlichkeit und Gottheit Jesu.

[1] Vie de Jésus, 49. édit, 466.

Die absolute sittliche Fehlerlosigkeit Jesu stößt auf Widerspruch bei allen Anschauungen, denen Christus als bloßer Mensch gilt. Seitens des radikalen Kritizismus versteht sich das ohne weiteres. Drückt er doch geflissentlich die Persönlichkeit unseres Heilandes auf ein so tiefes Niveau hinab, daß sie in keiner Hinsicht mehr über den Normalmenschen hinausragt. Aber auch die liberalen Jesus-Forscher, jene mit dem ewigen Entzücken über die reine, ideale Menschlichkeit Jesu, können sich nicht zur Anerkennung seiner absoluten Unsündlichkeit erschwingen. Entweder behaupten sie geradezu, es lassen sich wirkliche Flecken in seinem Charakter aufdecken, oder sie vermuten doch zum wenigsten Fehler, wiewohl und weil sie solche nicht nachweisen können.

Es läßt sich übrigens unschwer begreifen, daß die Leugner der Gottheit Christi auch an seiner Sündlosigkeit irre werden. Wer Jesus als gewöhnlichen Menschen einschätzt, muß notgezwungen die Unsündlichkeit von ihm wegdenken. Ein sündloser Mensch ist nämlich nicht bloß eine großartige, sondern eine einzigartige Erscheinung in der Geschichte der Menschheit. Die Geschichte kennt keinen Mann vor Christus und keinen nach Christus, von dem sie dieses Unerhörte auszusagen wagte.

Die größten und tugendhaftesten Männer des klassischen Altertums sprechen immer und immer wieder die Überzeugung aus, es sei dem Menschen nicht gegeben, ohne Fehler zu sein. „Sollte es denn möglich sein, ohne Sünde zu sein?" fragt Epiktet. Und er antwortet: „Das ist unmöglich: nur das ist möglich, daß du stets danach strebest, nicht zu sündigen. Es heißt schon wohl fürs Gute sorgen, wenn wir bei diesem unablässigen Streben wenigstens einiger Sünden uns enthalten."[1] „Wir haben alle gesündigt, die einen schwerer, die anderen weniger schwer," bemerkt Seneka, „und wir haben nicht bloß gefehlt, sondern werden auch weiter fehlen bis zum Ende der Zeiten."[2] Krates erklärte, „es sei

[1] „Quid ergo? iamne fieri potest, ut peccato caream? Fieri hoc nequit: sed illud fieri potest, ut perpetuo in id intentus sis, ne pecces. Boni enim consulendum est, si, numquam remissa hac industria, vel paucis peccatis caruerimus." Epicteti Dissertationes IV, 12, 19, ed. Dübner, Parisiis 1878, 218.

[2] „Peccavimus omnes: alii graviora, alii leviora . . . nec deliquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus." Senecae De Clementia lib. I, 6, 3, ed. Haase, Lipsiae, Teubner 1862, vol. I, 282.

unmöglich, einen Menschen zu finden, der nicht gefallen wäre. Vielmehr, wie in jedem Granatapfel, so stecke auch in jedem Menschen ein fauler Kern".[1] Philo rühmt den Epicharmus, weil er den Ausspruch getan habe: „Wer am wenigsten gefehlt hat, der ist der beste Mensch; denn keiner ist unschuldig, keiner tadellos."[2] „Nicht sündigen, ist göttliche Art und nur Gott eigen," betont Libanius.[3]

Von Sokrates allerdings, „dem besten und glückseligsten Manne, den es geben konnte",[4] „dem besten, einsichtsvollsten und gerechtesten Mann seiner Zeit",[5] rühmt sein Schüler Xenophon: „Niemand hat je den Sokrates etwas Gottloses oder Unheiliges weder tun sehen, noch reden hören."[6] Allein diese Behauptung beweist nur, daß Xenophon, wie die Griechen überhaupt, von moralischer Vollkommenheit keinen hohen Begriff hatte. Das Charakterbild, das er in den „Denkwürdigkeiten" und im „Gastmahl" von seinem Lehrer entwirft, schließt denn doch manches „Unheilige" ein. Sokrates kann bei seiner gerühmten Mäßigkeit und Enthaltsamkeit sich dem Sinnengenusse hingeben bis zum Übermaße; er hielt was darauf, alle niederzutrinken, ohne selbst betrunken zu werden; sein Umgang mit der Jugend trägt durchaus den erotischen Charakter der griechischen Knabenliebe; er rät seinen Schülern den Verkehr mit Hetären an und belehrt letztere, wie sie am leichtesten die Männer umgarnen können.[7] Wie weit ist also

---

[1] „Dicebatque fieri non posse ut inveniretur qui lapsus non sit, sed veluti in malo Punico granum semper aliquod esse putridum." Crates ap. Diogen. Laërtium, De clarorum philosophorum vitis lib. IV, c. 5, ed. Cobet, Parisiis 1862, 154.

[2] „Porro optime dixit Epicharmus: Quicumque, ait, minus delinquit, optimus est vir; nemo enim est innocens, nemo reprehensionis expers." Philonis Quaest. in Genesim lib. IV, n. 407, § 203, ed. Haase, Opera omnia t. VII, Lipsiae 1830, 188.

[3] „*Τὸ μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐστὶ τοῦ θεοῦ.*" Libanius, Epist. 1554. Ähnlich Petronius, Satyr. 75, 1.

[4] Xenophon, Memorab. I, 1, 11; IV, 8, 11.

[5] Plato, Phädo, Schluß.

[6] Memor. I, 1, 11.

[7] Xenophon, Memor. I, 2, 29; I, 3, 11. 14; II, 1, 5; II, 2, 4; III, 11; IV, 5, 9; Sympos. II, 26; IV, 38; VIII, 2. 19. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 4. Aufl., II. Teil, 1. Abtlg., Leipzig, Fues 1889, 68 f.

der Weg von Sokrates bis zur Vollkommenheit der Moralbegriffe, und wie weit erst bis zur tatsächlichen und allseitigen Verwirklichung derselben!

Das alttestamentliche Sittlichkeitsideal erhob sich ebenso hoch über das klassische, als es tief unter dem christlichen steht. Durch das ganze Alte Testament aber zieht sich wieder die Überzeugung, daß kein Mensch in sündloser Vollkommenheit das so gefaßte und erkannte Ideal erreichen könne. „Es ist kein Mensch, der nicht sündigt."[1] „Wer kann sagen: Mein Herz ist rein, ich bin frei von Sünden?"[2] „Siebenmal fällt der Gerechte."[3] „Es ist kein Gerechter auf Erden, der das Gute tut und nicht sündigt."[4] „Wer kann rein machen den, der von unreinem Samen empfangen ist?"[5] „In Ungerechtigkeit bin ich empfangen, und in Sünden empfing mich meine Mutter."[6] „Alle sind abgewichen, alle unnütz geworden. Keiner ist's, der Gutes tut, auch nicht einer."[7] In diesen und ähnlichen Wendungen schließt die Offenbarung des Alten Testaments die Unsündlichkeit vom Menschen aus.

Das ist also der Stand der Dinge vor Christus. Der Apostel Paulus faßt ihn bezeichnend in die Worte zusammen: „Wir haben bewiesen, daß Juden und Heiden allzumal unter der Sünde sind."[8] Nicht einmal der allseitig vollendete Begriff von sündloser Heiligkeit ist vor Christus vorhanden, und wo dieser Begriff aufdämmert, verdüstert ihn die Überzeugung von seiner Unerfüllbarkeit. Ist Christus also ein sündloser Mensch; hat er aus eigener Kraftentfaltung sich von jedem Fehler freibewahrt, dann steht er außerhalb aller übrigen Männer der Geschichte, ein einsamer Riese, der alle überragt, unermeßlich überragt, so daß es ein kolossaler Irrtum ist, ihn mit gewöhnlichem Menschenmaß messen zu wollen.

Wir müssen noch mehr sagen: nicht bloß kein gewöhnlicher Mensch, sondern überhaupt kein bloßer Mensch ist dann Christus. Nicht als schlösse die menschliche Natur als solche notwendig die

[1] 3. Kön. 8, 46; 2. Chron. 6, 36.
[2] Spr. 20, 9; Sir. 17, 29 f.
[3] Spr. 24, 16.
[4] Pred. 7, 21; Ps. 13, 3.
[5] Job 14, 4.
[6] Ps. 50, 7.
[7] Ps. 13, 3 ff.
[8] Röm. 3, 9.

Sündlosigkeit aus. Vielmehr ist die menschliche Natur an sich einer durchaus reinen und sündlosen Entwicklung fähig. Wenn dem aber so ist, „wie kommt es doch, daß die Erfahrung nur von einem einzigen Sündlosen weiß? Warum haben sich nicht von Zeit zu Zeit auch sonst in der Menschheit Persönlichkeiten erhoben, die auf denselben Vorzug Anspruch gemacht und diesen Anspruch zur Geltung gebracht haben? Warum steht neben Jesus nicht auch nur einer, der den nämlichen Glauben an sich hatte und in anderen zu erzeugen vermochte? Dies kann nicht zufällig sein, und der Grund hiervon kann nur darin liegen, daß die Sündlosigkeit, obwohl nicht unerreichbar der menschlichen Natur an sich, von ihr doch nicht erreicht wird und ihr nicht erreichbar ist in ihrem gegenwärtigen Zustand, weil die Sünde im Ganzen des menschlichen Geschlechtes eine Herrschaft gewonnen hat, vermöge deren es dem Menschen nicht möglich ist, sich rein aus sich selbst heraus von ihr vollkommen frei zu erhalten. Ist es aber dem Menschen nicht möglich aus eigener Kraft, so kann es ihm nur möglich werden durch eine über der Sphäre des Sündhaften stehende, aber in diese Sphäre ohne Befleckung eingehende Kraft, und das ist eben die göttliche. Finden wir also einen Menschen, der sich in der Tat als sündlos bewährt, so schließen wir mit Grund, daß in ihm eine im vollen Sinne göttliche Kraft gewirkt habe, daß hier wohl ein wirklicher Mensch, aber nicht bloß ein Mensch sei.“[1] Entweder hat sich die Gottheit wesenhaft in ihn versenkt und mit ihm sich persönlich vereinigt, oder Gott hat ihn wie durch ein Wunder der Gnade zu sich erhoben und außerhalb der Entwicklungsreihe des Menschentypus gestellt.

Die evolutionistische Weltanschauung, welche über diese beiden[2] Alternativen spottet und alle Vollkommenheit, auch die Vollkommenheit Jesu, als bloße Entfaltung natürlicher Kraft und Anlage ansieht, weiß ebendeshalb mit einer sündlosen Jesusgestalt nichts anzufangen. Der sündlose Jesus bleibt ihr rätselhaft, unverständlich, ja geradezu unmöglich, „etwas so Exorbitantes, wie es ein fliegender

[1] G. Ullmann, Die Sündlosigkeit Jesu, 7. Aufl., Gotha, Perthes 1863, 182 f.

[2] Wir werden später sehen, daß bei Jesus — in Anbetracht seines göttlichen Bewußtseins — nur die erste dieser beiden Alternativen zutreffen kann.

Löwe oder eine nicht welkende Rose sein würde". So wird die Frage nach der Sündlosigkeit Jesu zu einem Prüfstein der ungläubigen Jesuskritik. Ist Christus ein Sünder wie wir, so behält die liberal-radikale Kritik recht. Ist er aber sündlos, so hat diese Kritik unrecht.

Wie steht es also mit den Zeugnissen für oder gegen die Sündlosigkeit Jesu?[1]

1. Das Zeugnis des Lebens Jesu.

Soweit uns die Evangelisten die äußeren Umrisse und die innere Seele der Worte und Taten Jesu bekannt geben, kann bei ihm von Sünde keine Rede sein. Wir haben dieses evangelische Tugendbild geprüft nach allen Richtungen, nach denen sich der vollkommene Mensch bewähren muß. Überall stießen wir auf einen wolkenlosen Himmel, auf ungetrübte Reinheit, auf unerhörte Heiligkeit. Vollendung seines Eigencharakters, Vollendung seiner Menschenliebe, Vollendung seiner Gottesfurcht — das ist der unbedingte Eindruck seines Lebens. Sein Leben kennt nur ein Motiv und eine alles beherrschende Richtlinie: den Willen des Vaters zu tun. Darin allein schon liegt aber die Sündlosigkeit.

Der Schatten, den die Gegner auch in dieser Sonne zu entdecken vermeinen, die Wolken, von denen sie das himmlische Heilandsbild umdunkelt sehen, sind nichts anderes als der aufgewirbelte Staub ihrer eigenen Sündhaftigkeit, Unvollkommenheit und Voreingenommenheit. Wir übergehen hier die anderswo richtiggestellten Mißverständnisse, welche dem Heiland Haß gegen Familie und Verwandte,[2] sowie Zorn und Schroffheit gegenüber

[1] Zur älteren Literatur über die Sündlosigkeit Jesu vgl. Ullmann a. a. O. 232—240 und Dorner, Jesu sündlose Vollkommenheit 1862. Neuere Monographien von Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi, München 1883; Carl Hennemann, Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit, Würzburg 1898; Max Meyer, Jesu Sündlosigkeit, Gr. Lichterfelde 1906; dazu Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu, Nördling 1887, 50 ff.; Schlatter, Jesu Demut, Gütersloh 1904, 40 ff.; K. F. Nösgen, Der einzige Reine unter den Unreinen. Eine Darlegung der Sündlosigkeit Jesu Christi, Gütersloh, Bertelsmann 1907; Ludwig Schulze, Die Irrtumslosigkeit Jesu, Gütersloh, Bertelsmann, 1908, 3—53; Schell, Jahwe und Christus, 2. Aufl., Würzburg 1908, 361—404; Joh. Steinbeck, Das göttliche Bewußtsein Jesu, Leipzig 1908, 24—40).

[2] S. oben S. 47—50.

Jüngern und Pharisäern[1] zur Last legen. Auch die Vorwürfe über die Stellung Jesu zum sozialen Leben, zu Gesellschaft und Kultur bringen wir an anderer Stelle zur Sprache.[2] Übrig bleibt nur noch das sogenannte „sexuelle Problem" im Leben Jesu. Der Leser verzeihe uns, daß wir diesen häßlichen Ausdruck gebrauchen und die damit verbundene Sache zur Sprache bringen. Es konnte nicht fehlen, daß man auch den Allerheiligsten damit behelligte. Das ewig Weibliche ist so sehr zum großen Gegenstand der modernen Literatur geworden, und so krankhaft sentimental und vielfach so lüstern verlangt das „moderne" Publikum immer wieder nach dem sexuellen Sujet, daß es auch in der Jesus-Literatur nicht fehlen durfte. Und je mehr diese Literatur aus dem Gottmenschen einen Menschen wie andere Menschen machte, desto weniger durfte auch das Allzumenschliche von ihm ferngehalten werden. Daher die immer wiederkehrende, bald ernste, bald neugierige, bald geradezu aus sinnlichen Motiven gestellte Frage: wie stellte sich Jesus zum weiblichen Geschlechte?

Nachdem die Reformatoren den kirchlichen Zölibat verpönt hatten, begriff die protestantische Theologie denselben bald auch nicht mehr bei Jesus Christus. Insbesondere während der rationalistischen Periode stieß man sich an der Ehelosigkeit des Heilandes. Noch Karl Hase zerbrach sich den Kopf darüber, „warum unser hochgelobter Herr und Heiland nicht geheiratet habe".[3] Trotzdem diese Frage, zufolge Hases eigenem Geständnis, „leicht einen heiteren Eindruck macht", habe sie doch „sehr ernsten Inhalt. . . . Wie Schleiermacher es aussprach: ‚Daß Christus sein einzelnes Leben nicht durch das eheliche Bündnis vervollständigte, scheint seiner vollkommenen Vorbildlichkeit Eintrag zu tun und ist überhaupt für die Erörterung ein schwieriger Punkt'".[4] Die Verpflichtung Jesu zum Ehebund stehe doch außer Zweifel, laut dem Grundsatz Luthers: „Wo Gott nicht Wunder tut und aus einem Mann einen Engel macht, so kann ich nicht sehen, wie er ohne Gottes Zorn und Ungnad allein und ohne Weib bleiben möge. Und schrecklich ist, so er ohne Weib gefunden sollte werden

[1] Unten: „Die absolute Tugendfülle Jesu."
[2] Oben 141 f.
[3] Hase, Geschichte Jesu, Leipzig, Breitkopf und Härtel 1876, 385.
[4] Hase a. a. O.

im Tod, zum wenigsten, daß er doch ernstlicher Meinung und Willens wäre, in die Ehe zu kommen."[1] Und dann der Segen, der aus Jesu Vermählung ausgegangen wäre: „Mönchtum, zölibetarisches (sic!) Priestertum und alle diese Menschenopfer wären dann unmöglich gewesen."[2]

So zermartert sich denn Hase das Gehirn, warum trotz alldem Christus sich keine Gemahlin genommen habe. „Spießbürgerliche, ideale und aszetische Gründe," keiner sei stichhaltig für die Ehelosigkeit des Heilandes. Es bleibe nur übrig, „an irgend etwas Zufälliges und Individuelles in seiner Jugend zu denken, daß Gott kein Weib für ihn geschaffen hat. Nehmen wir etwa an, die einst ihm Verlobte sei gestorben. Oder auch das mag als Vermutung gelten, daß demjenigen, aus dessen Religion die dem Altertum fremde ideale Anschauung der Ehe hervorgegangen ist, in seiner Zeit kein Herz begegnete, das solchem Bunde gewachsen war . . . daß kein weibliches Wesen ihm ebenbürtig erschienen ist".[3] Mit anderen Worten: Jesus habe nicht geheiratet, weil er keine richtige Gelegenheit zum Heiraten gefunden habe. Wirklich, eine solche Pastorenweisheit „macht leicht einen heitern Eindruck"!

Demgegenüber hatte doch Hase die selbstverständliche Erklärung bereits bei Schleiermacher gelesen: „Wenn man an seine (Christi) eigentümliche Würde denkt, so sieht man leicht, daß es unmöglich anders sein konnte, und daß der Erlöser nur durfte der Vater einer geistigen, nicht einer leiblichen Nachkommenschaft sein."[4] In der Tat, wie immer man Ehe und Ehelosigkeit beurteilen mag, der weltumspannende, welterlösende, weltüberragende Beruf Jesu vertrug sich nicht mit dem Ehebündnis. Man denke sich doch nur das Gegenteil: einen Heiland, der an Weib und Kind gekettet, mit allen Banden des Fleisches und Blutes gefesselt und in die tausend Sorgen um Haus und Herd verstrickt gewesen wäre! Und dann erinnere man sich daran, daß eben dieser Heiland ganz aufgehen mußte in der Sorge, allen Menschen anzugehören, allen die übersinnlichen und übernatürlichen Güter der Gnade und Wahrheit zu verkünden, für alle sein Blut und Leben hinzuopfern

[1] Hase a. a. O. 386.
[2] A. a. O. 387.
[3] A. a. O. 387 f.
[4] A. a. O. 385.

und so allen im höchsten Sinne Bruder und Vater und Mutter zu werden. Wer irgendwie offenen Auges ist, muß einsehen, daß ein solcher Beruf sich nicht mit dem Ehebunde vereinigen ließ. Sein messianisches Ziel forderte im Gegenteil die Überwindung der engen Familienbande und fleischlichen Beziehungen zugunsten des geistigen Wohles der Gesamtmenschheit.

Dieser Lebensanschauung hat Jesus mehr wie einmal deutlich Ausdruck verliehen. Eines Tages rief ihm ein Weib aus dem Volke begeistert zu: „Selig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen hast!" Er aber deutete die Lobpreisung von seiner leiblichen Mutter auf die geistige Verwandtschaft und sprach: „Ja, immerhin selig, welche das Wort Gottes hören und es bewahren!"[1] Ein andermal wurde ihm gemeldet, daß seine Mutter und seine Brüder draußen ständen und auf ihn warteten. Er aber entgegnete: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?" Und die Hand ausstreckend nach seinen Jüngern hin, sprach er: „Siehe, meine Mutter und meine Brüder! Denn wer immer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter."[2]

Nun ist freilich wahr, daß Jesus neben diesen allgemeinen, die Eheloſigkeit fordernden Berufspflichten auch jene besondere Aufgabe hatte, Ehe, Familie und Geschlechtsleben zu heiligen und damit die schwierigste und tiefgreifendste Aufgabe der sittlichen und sozialen Weltordnung zu fördern. Allein gerade dieser Forderung konnte er nur dadurch vollkommen genügen, daß er wohl durch sein Wort und Gebot die Ehe und Familie zur höchsten Reinheit und Würde brachte,[3] selbst jedoch unverheiratet blieb. Für die Fortpflanzung der Art ist durch den Geschlechtstrieb genügend vorgesorgt, und auch die elterlichen und häuslichen Pflichten sind bei gutem Willen leicht erkennbar und erfüllbar, ohne daß es hierzu des Vorbildes Jesu absolut bedürfte. Hierzu leitet die Natur schon den Gatten, die Gattin, Vater und Mutter an.

Viel wichtiger war es, daß die Eheleute durch ein übermenschliches Tugendbeispiel zu jenen Pflichten angehalten wurden, welche

[1] Luk. 11, 27 f.

[2] Matth. 12, 48—50.

[3] Vgl. F. W. Förster, Sexualethik und Sexualpädagogik, 3. Aufl., Kempten, Kösel 1910, 23—182.

nur im Widerstreit mit der sinnlichen und geschlechtlichen Natur erfüllt werden können und welche anderseits nicht vernachlässigt werden dürfen, soll nicht der Ruin der Ehe und Familie heraufbeschworen werden. Alles eheliche Glück und das gesamte individuelle Wohl der Eltern und Kinder ist nämlich dadurch bedingt, daß die Gatten nicht Sklaven der blinden erotischen Triebhaftigkeit sind, sondern als Herrschende und Gebietende dem Übermaß der Sinnlichkeit gegenüberstehen, also in weitgehendem Maße die Enthaltsamkeit üben. Ohne weitgehende Enthaltsamkeit und Mäßigung ist es auch nicht möglich, die Treue und Heilighaltung des Ehebundes gegenüber äußeren und inneren Versuchungen und Gefahren zu schützen. Endlich entartet jedes Familien- und Eheleben, wenn die Gatten sich nicht bewußt bleiben, daß die physische Fortpflanzung und Versorgung weder das einzige noch das höchste Gut ist, sondern daß es höhere Lebensziele gibt, die dem Individuum wie der Art zu erreichen vorgeschrieben sind.

Alle die genannten Ziele und Pflichten bedingen eine fortwährende Kampfstellung des höheren Menschen gegen den niederen, animalischen Geschlechtstrieb und gegen die bloß sinnliche und materielle Lebensauffassung. Indem Jesus durch das Beispiel seines absolut enthaltsamen und nur auf die geistigen Güter gerichteten Lebens voranleuchtet, wird er den Eheleuten offenbar zu einem kräftigeren Ansporn, als wenn er bloß ein teilweise enthaltsames, d. h. ehelich keusches Leben geführt haben würde.

Sodann, und damit kommen wir zur Haupterwägung, darf man doch nicht aus dem Auge verlieren, daß, schon aus natürlichen Gründen, nicht alle Menschen zur Eheschließung gelangen. Ein sehr großer Bruchteil unseres Geschlechtes ist dauernd auf Ehelosigkeit angewiesen; ja, der Zölibat ist zeitweise — man denke an die Zeit zwischen der erlangten Geschlechtsreife und der Eheschließung — sogar für alle Menschen von selbst gegeben. Es galt also, diesen ehelosen Stand, der mit viel größeren Gefahren und Kämpfen umgeben ist, kräftig zu unterstützen. Es galt, zu zeigen, daß dieser Stand nicht als ein Notstand und eine verfehlte Existenzform aufgefaßt werden dürfe. Es galt, dem ehelosen Stand Würde und Sinn zu verleihen und ihm aus höheren Gründen jene Lebensenergie und Lebensfreudigkeit zuzuführen, welche dem Ehestande ohne weiteres und von Natur innewohnt. Gerade das aber und

all das konnte nur dadurch erreicht werden, daß der Heiland auf die Ehe verzichtete und ein Leben reinster, keuschester Jungfräulichkeit führte.

Die Frage, warum Jesus nicht zur Heirat geschritten, ist übrigens heute bei der gegnerischen Kritik nicht mehr auf der Tagesordnung. Seit Hase hat sie meines Wissens überhaupt kein Forscher von Bedeutung mehr aufgeworfen. Statt aus Jesus einen tadellosen Ehemann machen zu wollen, wünscht sich die Dekadenz-Dichtung und -Theologie unseres Zeitalters der freien Liebe viel eher einen Heiland nach ihrer eigenen Lebensanschauung. So stempelte sie denn Jesus nach und nach zu einem modernen Gefühlsmenschen, der für sinnliche Liebe nicht durchaus unzugänglich gewesen sein soll.

Der frivole Renan hatte bereits den Frauen, welche im Leben Jesu erscheinen, insbesondere der Maria Magdalena, eine exaltierte Zuneigung zu „der reinen und süßen Schönheit Jesu" angedichtet.[1] Der Christushasser Ed. v. Hartmann schämte sich nicht, diesen Verdacht zu wiederholen und sogar auf Jesus zu übertragen: „Jesus duldete die ihn verehrenden Frauen in seinem Gefolge, nahm ihre Darbietungen an und ließ sich ihre zum Teil exaltierten Huldigungen gefallen. Er tat auch Äußerungen wie: ‚Ihr sind viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat', von denen es fraglich ist, ob die Betroffenen imstande waren, sie in einem rein geistigen und ethischen Sinne aufzufassen, da auch heute noch von Gebildeten immer wieder versucht wird, diese Worte zur Beschönigung von Sünden zu mißbrauchen."[2]

Gustav Frenssen „mißbraucht" sie wirklich in so ungeheuerlicher Weise, daß er Jesus frivol zur Sünderin sprechen läßt: „Gott im Himmel ist auch dein Vater und hat dich lieb. Er hat dich lieb, so wie du bist! Behalt du ihn auch lieb. Behalt ihn lieb, auch wenn du dich aus deinen Sünden nicht herausfindest."[3] Ja, Frenssen macht Jesus zum Doppelgänger des süßlich-sinnlichen Kai Jans, des Romanhelden von „Hilligenlei".

[1] Renan, Vie de Jésus, 49. éd., 158. 449 s.

[2] Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments, Sachsa i. Harz, Haacke 1905, 52.

[3] Hilligenlei, 130. Tausend, Berlin, Grothe 1908, 530.

Und am Ende seines Buches schreibt er den unsäglich leichtfertigen Satz: Jesu „Natur war nicht ganz frei vom Bösen".[1]

Ihren krankhaftesten Tiefstand erreichte jedoch diese Verfallsdichtung bei Paul Heyse, Johannes Schlaf und Richard Dehmel. Die Modernsten der Modernen verirren sich so weit, daß sie eine förmliche Liebesgeschichte ersinnen zwischen Jesus und Maria Magdalena. Dehmel läßt den Heiland geradezu um den Segen und das Herz der Maria betteln und schildert in grellen Farben die Vermählung des göttlichen Mannes Jesus mit der göttlichen Seele des Weibes.[2]

Man steht stumm und starr vor solcher Phantasterei und solch unerhörtem Zynismus. Als ob die Geschichte auch nur den geringsten Anhaltspunkt zu einer derartigen Darstellung böte! Als ob Jesus auch nur mit einem Worte, vergessen denn mit einer Handlung, dazu Anlaß gäbe! Als ob nicht seine ganze Persönlichkeit umflossen wäre von einer Keuschheit und Sittenreinheit, wie die Welt sie nie geahnt hatte! Als ob nicht sogar fanatische Gegner gestänben: „Das ganze Verhalten Jesu gegenüber den Frauen war überhaupt kein geschlechtlich-männliches. . . . Er behandelte sie als Schwestern, wie auch sie ihn als Bruder betrachteten, dem man ohne Furcht folgen und sich nähern kann."[3] Eben infolge dieser unnahbaren Keuschheit Jesu wurde die pathologische Kritik an seiner psychischen Gesundheit irre.[4]

So wird aber auch die jüngste Dekadenzliteratur an der sittlichen Vollkommenheit Jesu irre, nicht als ob diese angreifbar wäre, sondern weil sie für die Modernen unbegreifbar ist. Eine so übermenschliche Sittenreinheit können sie sich nicht vorstellen bei einem Manne, den die liberal-radikale Theologie zu einem bloßen Durchschnittsmenschen erniedrigt hat. Deshalb gestalten sich denn die lüsternen Dichterlinge das Heilandsbild nach ihrer eigenen ungezügelten und unreinen Phantasie. Wie ihre Romanhelden und wie ihre eigene sittliche Minderwertigkeit, so soll auch Jesus gewesen sein! Das ist die ganze Bedeutung, welche der

[1] A. a. O. 585.

[2] Dehmel, „Jesus bettelt" und „Jesus und Psyche", bei Karl Röttger, Moderne Jesusdichtung, München, Piper 49. 53—60.

[3] Binet-Sanglé, La folie de Jésus I, 269.

[4] S. oben 43 f.

jüngsten obszönen Jesusdichtung zukommt. Das wirkliche Leben des Heilandes ist ebenso erhaben über sie, als die Sonne erhaben ist über die unreinen Ausdünstungen eines Giftmoors. Ein moderner, nichtgläubiger Kritiker bemerkt mit Recht: „Tatsächlich ist dem bei seinem Volke so arg verlästerten Jesus der Vorwurf des losen Lebens, der Unsittlichkeit erspart geblieben, den sonst die Welt so gern erhebt und so unerbittlich ausschlachtet: hinsichtlich seiner weiblichen Begleitung ist ein Tadel oder auch nur Mißtrauen seitens der Zeitgenossen nirgends gegen Jesus ausgesprochen worden. Erst unserer Zeit ist vorbehalten geblieben, von Liebesverhältnissen Jesu zu phantasieren, sündige Romane um sein lichtes Haupt zu weben und ihn, den fast ängstlich Reinen, in den Schmutz der Ehebruchstheater hinabzuziehen."[1]

Es könnte freilich entgegnet werden, daß wohl die im Evangelium berichteten Lebensäußerungen Jesu durch keinen Hauch der Sünde getrübt seien. Allein die Evangelisten-Urkunden enthalten doch nur einen Teil und zwar den geringsten Teil der Worte und Taten unseres Heilandes. Das berechtige nur zu dem Schlusse, das Heilandsbild sei fehlerfrei in allen uns Nachgeborenen überlieferten Zügen. Viel tiefer und eindringender müssen die ihm zunächst stehenden Zeitgenossen in sein Leben geblickt haben. Kennen wir ihr Urteil? Ist es möglich, genau zu bestimmen, wie sie aus nächster Nähe und im hellsten Tageslichte der Wirklichkeit über ihn gedacht haben? Wissen wir bestimmt, was Freunde und Feinde Jesu von ihm bezeugten?

2. Das Zeugnis der Feinde und Freunde Jesu.

Die Pharisäer und Schriftgelehrten, die offiziellen Vertreter des jüdischen Kirchentums, verfolgten ihn auf Schritt und Tritt und spionierten jede seiner Handlungen, jedes Wort aus seinem Munde aus, um einen Grund zur Verurteilung des verhaßten Nazaräers zu erhaschen. Sie scheuten sich nicht, zu den schändlichsten Mitteln zu greifen: List und Schlauheit, Verstellung und Hintergehung, Volksverhetzung und Staatsrekurs, falsche Zeugen und Verführung sogar eines Apostels. Jesus läßt alles ruhig über sich ergehen. Er weicht den Anklägern und Versuchern nicht aus;

[1] Rinck, Jesus als Charakter 81.

er läßt sich in Rede und Gegenrede mit ihnen ein; er kann sich darauf berufen, daß sein Leben und seine Rede vor aller Öffentlichkeit klar liege, um es der Beurteilung seiner Todfeinde preiszugeben. Nicht ein Wort habe er im Verborgenen gesprochen; alles vor dem Volke, auf den öffentlichen Plätzen, in den Synagogen und im Tempel, wo jedermann sich einfinde.[1] Auf diese Öffentlichkeit seines Handelns und Redens sich stützend, fordert er die Juden sogar heraus: „Wer aus euch kann mich einer Sünde überweisen?“[2] Keiner vermochte es, so vielgestaltig auch die Anklagen gegen ihn waren.

Wir kennen die ihm zur Last gelegten „Vergehen“: Dieser Mensch nimmt die Sünder und Zöllner auf und ißt mit ihnen.[3] Er lästert Gott, indem er Sünden nachläßt.[4] Er treibt Teufel aus durch Beelzebub.[5] Er entheiligt den Sabbat, indem er am Tage des Herrn Kranke heilt[6] und den hungernden Jüngern gestattet, Ähren abzuraufen.[7] Er ißt Brot, ohne vorher die Hände zu waschen.[8] Er droht, den Tempel abreißen zu wollen.[9] Er wiegelt das Volk auf, indem er lehrt von Galiläa durch ganz Judäa bis hierher nach Jerusalem.[10] Er behauptet, Christus, der Sohn Gottes, zu sein.[11]

Das ist alles — der vielgestaltige und allerdings begründete Vorwurf, daß Jesus dem nörgelnden und heuchlerischen Pharisäismus Feind war; der bewußt und offensichtlich erlogene Vorwand, als widersetze er sich den Staatsgesetzen und verursache politische Umtriebe; schließlich die Anklage ob seiner Wundertätigkeit und seines messianischen und göttlichen Bewußtseins und Selbstbekenntnisses! Aber kein dunkler Punkt in seinem Leben ließ sich nachweisen. Auch während seines Prozesses vor dem Synedrium nicht. „Die

[1] Joh. 18, 20 f.
[2] Joh. 8, 46.
[3] Matth. 9, 11; Mark. 2, 16; Luk. 15, 2.
[4] Matth. 9, 4–8; Mark. 2, 6 ff.; Luk. 5, 21.
[5] Matth. 12, 24; Mark. 3, 22; Luk. 11, 15.
[6] Luk. 6, 7 ff.
[7] Matth. 12, 1 ff.; Luk. 6, 1 ff.
[8] Matth. 15, 2. 20; Mark. 7, 2 ff.
[9] Matth. 26, 61; Mark. 14, 58.
[10] Joh. 7, 12; Luk. 23, 5.
[11] Matth. 26, 64; Mark. 14, 61; Luk. 22, 70.

Hohenpriester und der gesamte Hohe Rat suchten Zeugnis wider Jesus . . ., und sie fanden solches nicht, wiewohl viele falsche Zeugen aufgetreten waren."[1] Wie fleckenlos muß die Unschuld Jesu gewesen sein, daß sie vor der Meute solcher Hasser und Verleumder gerechtfertigt dasteht!

Pilatus nimmt das Verhör nochmals auf und späht mit Argusaugen nach einem, wenn auch noch so splitterrichterlichen Vorwande, um die einmal beschlossene Verurteilung Jesu wenigstens beschönigen zu können. Derselbe Mißerfolg! Nach der eingehendsten, peinlichsten Untersuchung muß auch er gestehen: „Ich finde keine Schuld an ihm.[2]" Die Gemahlin des Landpflegers, Claudia Procula, beschwört ihren Gatten, sich nicht zu beflecken mit dem Blute dieses Gerechten, um nicht die Rache des Himmels auf sich herabzuziehen.[3] Der mitgekreuzigte Missetäter ist von der Unschuld Jesu so gerührt, daß er sich bekehrt und in den Ruf ausbricht: „Dieser hat nichts Unzulässiges getan!"[4]

Das ist das unbedingte Urteil, welches die Feinde des Heilandes über sein gesamtes Leben abgeben. Sie können nicht umhin, einzugestehen, daß es nichts Tadelnswertes an sich trug, nichts, was bei noch so strenger Beobachtung einen Schatten von Sünde geworfen hätte. Dabei mag man freilich einwenden, die Gegner Jesu hätten immerhin nicht Zutritt erhalten zum vertrauteren Umgange mit Christus. Ihre Beurteilung müsse Halt machen gerade vor jenen wichtigsten, weil intimsten Lebensäußerungen Jesu, die nur dem engsten Vertrautenkreise zugänglich waren, und in denen einzig der Mensch sein wahres und ganzes Innere offenbare.

Das trifft nun aber wenigstens bei demjenigen nicht zu, den sich die jüdische Führerschaft zum Werkzeug auserkoren hatte, um Jesus zu verraten und dem Tode auszuliefern. Judas Ischarioth hatte in jahrelangem freundschaftlichen Verkehre seinen Meister beobachten, jede Äußerung seines Mundes, sozusagen jeden Pulsschlag seines Herzens vernehmen können. Und es mußte ihm alles daran liegen, durch den Hinweis auf etwaige Fehler des Herrn seinen schwarzen Verrat zu rechtfertigen und sein Gewissen zu

[1] Matth. 26, 59 f.; Mark. 14, 55.
[2] Luk. 23, 4. 14. 15. 22; Joh. 19, 4.
[3] Matth. 27, 19.
[4] Luk. 23, 41.

beruhigen. Wie mag er sich abgequält, wie mag er alle Erinnerungen seiner Jüngerjahre aufgepeitscht haben, um einen Flecken in der ganzen Lebensführung Jesu aufzuspüren! Umsonst! Von der Reue der Verzweiflung ergriffen, ruft er aus: „Ich habe gesündigt, weil ich unschuldiges Blut überantwortet habe!" Dann wirft er den Hohenpriestern das Sündengeld vor die Füße und erhängt sich.[1] Welch ein erschütterndes Zeugnis für die sündenlose Heiligkeit Jesu!

Derselben innigen Bekanntschaft und Freundschaft mit ihrem Meister erfreuten sich die übrigen Jünger. Sie hatten Gelegenheit, Tag für Tag die pharisäischen Angriffe auf den Heiland mit seinem wirklichen Leben zu vergleichen. Sie wurden gewürdigt, in alle Geheimnisse seiner erhabenen Persönlichkeit zu dringen, von dem ersten Moment ihrer Nachfolge bis zum letzten Abendmahle, da Jesus seine liebevolle Seele vor ihnen ausgoß. Es wäre lächerlich, behaupten zu wollen, sie hätten das äußere und innere Leben Jesu nicht wesentlich in seinem richtigen Lichte erkannt. Noch weniger ist anzunehmen, sie hätten dasselbe in idealisierter Form wiedergegeben. Denn sie gehen für ihre Darstellung und Überzeugung in Verfolgung und Tod. So sind und bleiben sie die eigentlichen Kronzeugen der Lebensführung Jesu, seiner Handlungen, Worte und geheimsten Absichten und Triebfedern. Und was sagen sie uns darüber?

Es wäre unnütz, auf diese Frage eine ausführliche und eingehende Antwort geben zu wollen. Die Apostel haben ja an Jesus geglaubt als den Heiland und Erlöser, der, mit allen Gaben des Heiligen Geistes ausgerüstet, die Welt von der Sünde erlöst hat; sie sahen in ihm den wahren und einzigen und ewigen Gottessohn. Wie sollte da von Sündhaftigkeit auch nur mehr die Rede sein können! So erscheint denn Jesus in den Schriften und Reden der Apostel im herrlichsten Strahlengewande absoluter Sündlosigkeit.

Bezeichnend ist, daß gerade Petrus, Jakobus und Johannes, die Jünger der ersten und letzten Stunde, die dem Herrn am nächsten standen, auch mit der größten Begeisterung von seiner Heiligkeit reden. Sie treten vor die jüdische Obrigkeit und das Volk hin, bekennen Jesus als „den heiligen Sohn Gottes"[2] und

[1] Matth. 27, 4 f.

[2] Apg. 4, 27.

machen ihnen den Vorwurf: „Ihr habt den Gerechten verurteilt und gemordet.[1] . . . Ihr habt den Heiligen und Gerechten verleugnet.“[2] Sie fordern die Gläubigen auf, das erhebende Beispiel dessen nachzuahmen, „der nicht Sünde getan hat, und in dessen Munde nicht Falschheit gefunden wurde . . . der selbst unsere Sünden getragen hat auf das Holz hin, damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben könnten“.[3] Sie weisen triumphierend hin auf die Tatsache, daß im Blute und Tode des Heiligsten der vollwertige Lösepreis für unsere Sünden bezahlt worden sei: „Ihr wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Golde und Silber erlöst worden seid . . . sondern mit dem kostbaren Blute Christi, als eines unbefleckten und tadellosen Lammes.[4] . . . Christus ist gestorben, ein Gerechter für Ungerechte.“[5] Über alle Erden- und Sündennot trägt sie die Hoffnung und das unerschütterliche Vertrauen, daß uns stetsfort Barmherzigkeit und Verzeihung wird in der sündlosen Heiligkeit Jesu: „Wenn jemand gesündigt hat, so haben wir einen Fürbitter bei dem Vater, Jesus Christus, den Gerechten[6] . . . der unsere Sünde hinwegnahm und in dem keine Sünde ist.“[7]

Wie die Altjünger dachte die ganze, auf ihnen ruhende Apostelkirche und vorab ihr größter Lehrer Paulus. In der sündlosen Heiligkeit erblickten sie die Grundlage für das Hohepriestertum Christi, für sein gesamtes Erlösungswerk und für die christliche Religion überhaupt: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht für uns, damit wir würden Gerechtigkeit vor Gott in ihm.“[8] „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde. . . . Deshalb kann er auch erretten immerdar die, welche herantreten durch ihn zu Gott, immerdar lebend, um zu vermitteln für uns. Denn solch ein Priester geziemte uns, der da ist heilig, unschuldig,

[1] Jak. 5, 6.
[2] Apg. 3, 14.
[3] 1. Petr. 2, 22. 24.
[4] 1. Petr. 1, 18 f.
[5] 1. Petr. 3, 18.
[6] 1. Joh. 2, 1. Vgl. 1. Joh. 2, 29; 3, 7.
[7] 1. Joh. 3, 5.
[8] 2. Kor. 5, 21. Ebenso Röm. 5, 18; Phil. 2, 8.

unbefleckt, abgesondert von den Sündern und erhabener geworden als die Himmel."[1]

3. Das Selbstzeugnis Jesu.

Das Selbstzeugnis Jesu vollendet und vertieft alles das, was bisher über seine Sündlosigkeit gesagt worden ist. Auch der letzte Zweifel schwindet, wenn der Heiland selbst seine absolute Unschuld versichert.

Man darf seinem Zeugnis keineswegs entgegenhalten, eine Aussage in eigener Sache gelte nicht. Gerade umgekehrt; wofern wir es mit einem wahrhaftigen und einsichtigen Mann zu tun haben, übertrifft seine Selbstaussage über das eigene Innere offenbar jede anderweitige, außenstehende Beurteilung. Wer das Selbstzeugnis Jesu von seiner persönlichen Sündlosigkeit beanstandet, überträgt einen Grundsatz, der nur für die Rechtspraxis Geltung hat, unbesehen auf das Gebiet der Sittlichkeit und wendet, wie K. Hase richtig bemerkt,[2] eine aus der leidigsten Lebenserfahrung geschöpfte Voraussetzung, „die unter Ehrenmännern selbst im gewöhnlichen Verkehr für eine Injurie gelte, auf den an, der sich einen König der Wahrheit genannt hat und in dessen Munde kein Falsch erfunden wurde". Die Wahrhaftigkeit Jesu ist so heroisch und seine Demut so unendlich tief,[3] daß wir weder annehmen dürfen, er habe sich selbst überschätzt, noch auch, er habe uns getäuscht. Gerade das Höchste, die absolute Sündlosigkeit, konnte der Demütigste und Wahrhaftigste nicht von sich aussagen, wenn sie nicht eine Gewißheit hatte, die höher war als jede andere Gewißheit. Sein subjektives Selbstzeugnis wird dadurch zum objektiv kontrollierten Wahrheitsbeweis. Und an diesen schließt sich eine anderweitige zweifache Kontrolle an, wie wir gesehen haben: das Eigenzeugnis über seine Sündlosigkeit wird bestätigt durch alle Worte und Handlungen seines Lebens, sowie durch das Erfahrungszeugnis seiner Freunde und Feinde. Somit erhärtet sich seine sittliche Selbstbeurteilung sogar nach dem sonst nur in Rechtssachen anwendbaren Grundsatze: „Auf Aussage zweier oder dreier Zeugen stelle man jegliche Sache fest."[4]

[1] Hebr. 4, 15; 7, 25 f.

[2] Theol. Streitschriften III, Leipzig 1837, 109 f.

[3] Vgl. unten: „Tugendfülle Jesu."

[4] Matth. 18, 16; vgl. Joh. 8, 17; Deut. 19, 15.

Nun behaupten allerdings viele Kritiker, es lasse sich nicht nachweisen, daß Jesus sich als sündlos gewußt und geoffenbart habe. Ed. v. Hartmann versteigt sich zu der apodiktischen Aussage: „Jesu selbst ist es niemals eingefallen, sich für ein Ideal des Guten auszugeben oder sich als sittliches Urbild für seine Jünger hinzustellen. Dadurch, daß er sich der Taufe unterzog, legte er das Tatbekenntnis seiner Sündhaftigkeit und seiner Bedürftigkeit nach Sündenvergebung ab, und später verwahrt er sich ausdrücklich dagegen,[1] ein anderes Ideal des Guten als Gott selbst anzunehmen."[2] Otto Pfleiderer mischt dem etwas Salbung bei: „Ja sogar die sittliche Vollkommenheit hat Jesus in edler Demut von sich abgelehnt, er hat auf die Anrede: ‚guter Meister' geantwortet: ‚was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein'. Er stellte sich somit in eine Reihe mit den anderen Menschen."[3] Genau so meint Otto Schmiedel, „Jesus verneine seine absolute Sündlosigkeit", indem er zum reichen Jüngling spreche: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, außer Gott."[4] W. Bousset gesteht zwar zu, „was Jesus von seinem Inneren zeige", trage keine Spur vom Kampf mit dem Bösen; trotzdem behauptet er: „Wir ahnen auch wohl, daß auf dem Grunde dieser Seele sich Stürme und Kämpfe vollzogen haben, von denen Menschen gewöhnlichen Tageslebens nichts wissen . . . Er sagte, daß niemand gut sei als Gott allein, und stellte sich auf die Seite der um das Gute ringenden Menschheit."[5]

Während von den vorgenannten Kritikern das sündlose Bewußtsein Jesu schlechthin geleugnet wird, wird es von andern nur bezweifelt. Oskar Holtzmann ist der Ansicht, bei der Taufe habe die ernste Gewissenhaftigkeit Jesu „wenigstens Zweifel an der völligen Reinheit aufkommen lassen, ohne daß irgendwelche belastenden

[1] Hartmann verweist hier auf Matth. 19, 17: „Einer ist gut, Gott."

[2] Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments 54.

[3] Die Entstehung des Christentums, München, Lehmann 1905, 94.

[4] Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, 47; vgl. 27. Ähnlich Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, 8.—10. Tausend, Tübingen, Mohr 1907, 320.

[5] Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 47. 92. Ähnlich Bousset, Das Wesen der Religion, Halle, Gebauer 1903, 201 f. und H. J. Holtzmann, Neutest. Theologie I, Leipzig, Mohr 1897, 268.

Tatsachen ins Bewußtsein treten".[1] „Ob Jesus sich allezeit ohne Sünde wußte, wer darf es behaupten?" fragt Johannes Rinck. „Ob die feine Kompaßnadel, welche seinen göttlichen Kurs anzeigte, niemals schwankte, niemals leise zitterte, wer kann es wissen? Sicher ist, daß er mit starken Trieben und Leidenschaften zu kämpfen hatte bis zuletzt. Er selber erzählt von seinen Versuchungen und dankt seinen Begleitern, daß sie bei ihm ausgeharrt haben in seinen Anfechtungen . . . Demütig stellt sich Jesus bei Johannes am Jordan ein zur Taufe der Sündenvergebung."[2] Wie stark die Neigung Jesu zum Bösen empfunden wurde, „darüber gestattet die Entschiedenheit seiner Entsagung vielleicht eine Vermutung", meint Rinck an anderer Stelle.[3] Karl Thieme gesteht, daß es „eine von den Quellen abgestoßene Phantasterei sei", das Schuldbewußtsein Jesu als bewiesen anzunehmen; doch würde er „keine unhistorische Willkür darin sehen, wenn man Jesu religiös-ipsistische Niedergesinntheit auch dadurch bedingt sein ließe, daß er zur Ungewißheit über seine Schuldlosigkeit fähig geblieben sei".[4]

Noch andere Forscher nehmen an, Jesus sei sich durchaus keines Fehlers bewußt gewesen; doch habe ihn die Sorge nicht verlassen, er könnte unerkannte Sünden begangen haben oder künftighin doch solche begehen. So kommentiert Arnold Meyer eine Stelle des apokryphen Hebräerevangeliums bezüglich der Taufe: „Wenn auch Jesus sich keiner Sünde bewußt war und auch in Wirklichkeit kein Unrecht getan hat, so war es doch seiner Demut erlaubt und entsprechend zu sagen: Es kann Unwissenheit sein, wenn ich mir keiner Schuld bewußt bin; daher will ich mich dieser Gelegenheit zur Sündenvergebung nicht weigern."[5] Ja, sogar der viel konservativere Königsberger Theologe Ernst Kühl ist der Ansicht: „Immer wieder hat Jesus seinen eigenen Willen mit dem

[1] Leben Jesu, Tübingen, Mohr 1901, 100.

[2] Rinck, Jesus als Charakter, 2. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1910, 244.

[3] A. a. O. 328. Also die unantastbare Vollkommenheit der Tugend Jesu soll das Vorhandensein und die Heftigkeit seiner bösen Neigungen „vielleicht vermuten" lassen! Weiter kann man die „Logik" wohl kaum treiben!

[4] Die christliche Demut, I. Hälfte, Gießen, Töpelmann 1906, 114.

[5] A. Meyer, Hebräerevangelium, in Hennecke's Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen, Mohr 1904, 26. Vgl. A. Meyer, Was uns Jesus heute ist, Tübingen, Mohr 1907, 38.

göttlichen Willen ausgleichen müssen. Und wenn auch das Ergebnis davon immer wieder war, daß er von gottwidriger Selbstentscheidung, d. h. von Sünde, keine persönliche Erfahrung machte, so konnte er doch in keinem Zeitpunkte seines irdischen Lebens sündlose Vollkommenheit in dem Sinne für sich in Anspruch nehmen, daß er unversuchbar gewesen wäre. Darum hat er in der Unterredung mit dem reichen Jüngling das Prädikat ‚gut' für sich abgelehnt, weil es allein Gott gebühre."[1]

Es war notwendig, die gegnerischen Christologen über den in Frage stehenden Punkt ausgiebig und allseitig zur Sprache kommen zu lassen. Nichts illustriert besser die jämmerliche Haltlosigkeit der modernen Kritik als die gegebene Auswahl ihrer Anschauungen und Begründungen. Die Gründe, welche gegen das absolut sündenfreie Bewußtsein Jesu ins Treffen geführt werden, sind immer dieselben, nämlich: die Taufe Jesu, die Versuchung Jesu und die Worte Jesu an den reichen Jüngling: „Niemand ist gut, außer Gott."[2] Man würde in der ganzen ungläubigen Jesus-Literatur umsonst nach einem anderen Grunde suchen.

Nun ist es aber höchst merkwürdig, was die verschiedenen Kritiker Verschiedenes aus diesen drei Episoden herauslesen. Nach den einen ergibt sich daraus, daß Jesus sich sicher als Sünder bekannte; nach den andern ist das nur wahrscheinlich oder gar nur möglich; nach den dritten ist es ausgeschlossen, doch bleibe die Frage, ob Jesus nicht in Furcht und Unsicherheit gelebt habe vor etwaigen vergangenen oder künftigen Sünden. Und wiederum, wenn wir genauer zusehen, wie alle diese Ansichten mit den drei namhaft gemachten Episoden in Verbindung gebracht werden, begegnet uns dieselbe Zerfahrenheit. Nach den einen lassen sie sich ohne weiteres zweifellos daraus ableiten; andere setzen zu dieser zweifellosen Ableitung ein Fragezeichen und titulieren sie als „unhistorische Willkür und von den Quellen abgestoßene Phantasterei"; noch andere räumen ein, es liege weder in den angezogenen Episoden, noch überhaupt in dem, „was Jesus von seinem Innern zeigt", irgendeine Spur von Schuldbewußtsein oder Kampf mit der Sünde. Nur auf Grund von „Ahnungen" und „Vermutungen" hin erdreisten sie sich, keck ein Sündenbewußtsein bei ihm anzunehmen.

[1] Das Selbstbewußtsein Jesu, Gr. Lichterfelde, Runge 1907, 13 f.

[2] Matth. 19, 16; Mark. 10, 17; Luk. 18, 18.

Nun, wo die Ahnungen beginnen, hat offenbar die Wissenschaft bereits aufgehört. Ein Kritiker schlägt den anderen, bis der letzte sich in sein eigenes Schwert stürzt. Da ist wahrhaftig jedes weitere Wort über die modernen Einwürfe gegen das sündlose Bewußtsein des Heilandes überflüssig. Das um so mehr, als wir bereits anderwärts alle drei genannten Einwürfe widerlegt haben. Statt als verzeihungsbedürftiger Büßer zur Taufe zu kommen, erscheint Jesus dabei tatsächlich als sündloser und sündelösender Messias.[1] Statt mit der Sünde in einem innerlichen Kampfe zu liegen, wie die Modernen annehmen, wird Jesus nur von außen her versucht und steht dieser Versuchung als unverwundbarer Sieger gegenüber.[2] Die Worte Jesu an den reichen Jüngling schließlich haben mit seinem Bewußtsein überhaupt nichts zu schaffen, weit entfernt, sein Schuldbewußtsein auszusprechen.[3]

Ist demnach die Behauptung unbewiesen und unbeweisbar, als habe sich Jesus auf Seite der Sünder gestellt, so bleibt nun zu untersuchen, ob er sich umgekehrt absolute Sündlosigkeit zugeschrieben habe.

Auffällig im höchsten Grade ist zuvörderst, daß wir bei ihm kein Sündenbekenntnis finden. Sein ganzes Leben ist der Entsündigung des Menschengeschlechtes gewidmet. Er verfolgt die Sünde überall bis in ihre geheimsten Schlupfwinkel. Er beurteilt mit bisher unerhörter Schärfe selbst die verborgensten Gedankensünden. Das Bekenntnis der Sünden und die Bekehrung von der Sünde schätzt er so hoch ein, daß auch die Engel des Himmels darüber jubeln.[4] Sein sittlicher Ernst entdeckt denn auch Sündhaftes bei allen Menschen. So milde sein Urteil und so liebevoll sein ganzes Wesen, er setzt doch voraus, daß alle von Natur aus

[1] Felder, Jesus Christus I, 269—274.

[2] A. a. O. 252—257.

[3] A. a. O. 301 f. Vgl. noch Ullmann a. a. O. 138; Schell a. a. O. 401—407; Steinbeck a. a. O. 38—40; R. Ad. Hoffmann, Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien, Königsberg i. Pr. 1904, 6 f. Auch Carl Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1901, 295 und Thieme a. a. O. 106—109 stellen fest, daß die Worte Jesu an den Jüngling „gar nichts mit dem Selbstbewußtsein Jesu zu tun haben, sondern lediglich ein Tadel der rabbinischen Titel sei".

[4] Luk. 18, 9—14.

böse seien[1] und daß keiner sich von Schuld freisprechen könne.[2] Von allen verlangt er Bußgesinnung und Bußwerke[3] und erklärt, daß allen unmeßbare Schuldsummen vergeben werden.[4] Nur er selbst läßt nirgends den Gedanken an eigene Schuld aufkommen. Nie demütigt er sich vor Gott dem Vater um der Sünde willen. Nirgends eine Spur von Sündenbekenntnis.

Das ist doch offenbar nur verständlich vom Standpunkte seiner absoluten Sündlosigkeit aus. „Hätte er einen vollkommenen inneren Einklang mit sich und mit Gott ausgebildet, bei dennoch vorhandener Ursache des inneren Zwiespalts; hätte er, wie seine Bergpredigt zeigt, die Sünde in andern bis in die innerste Herzensfalte verfolgt und schon den verhohlenen Zorn des Mordes geziehen und die heimliche Lust des Ehebruchs, aber mit diesem sittlichen Falkenauge niemals sich selbst durchspäht und diese absoluten Maßstäbe niemals auf die ihm selbst anhaftende Sünde angewandt, dann wäre er in seiner Gemütsverfassung mitnichten der Schönste unter den Menschenkindern, als welchen Strauß ihn anzuerkennen sich gedrungen fühlt, sondern er wäre vielmehr eine sittlich widerspruchsvolle und widerwärtige Erscheinung, indem er den von ihm mit Recht gebrandmarkten Pharisäismus mit dessen Selbstrechtfertigung und Gerichthalten über die andern seinerseits noch überpharisairt hätte."[5]

Zudem treffen wir bei Jesus auch nirgends eine Bitte um Verzeihung der Sünde. Alle anderen lehrt er beten: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldnern,"[6] „vergib uns unsere Sünden, wie auch wir vergeben jedem, der uns schuldet".[7] Nur er selbst betet nicht so. Er legt diese Bitte den Jüngern in den Mund, aber er betet das „Vaterunser" nicht mit. Die Jünger hatten ja ausdrücklich verlangt: „Herr, lehre uns beten,"[8] und Jesus antwortet ebenso bestimmt: „Ihr sollt also

[1] Matth. 7, 11.
[2] Joh. 8, 7.
[3] Mark. 1, 15.
[4] Matth. 18, 24. 35.
[5] Beyschlag, Das Leben Jesu I, 3. Aufl., Halle a. S., Strien 1893, 194.
[6] Matth. 6, 12.
[7] Luk. 11, 4.
[8] Luk. 11, 1.

beten;"[1] „wenn ihr betet, so sprecht also".[2] Es widerstrebt somit seinen bestimmten Worten, wenn behauptet wird, das „Vaterunser" sei der Ausdruck „der demütigen Kraft seines eignen Betens".[3] Insbesondere schließt er sich von der Bitte um die Sündenvergebung im „Vaterunser" aus durch den Nachsatz: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Vergehen vergebet, wird euch euer himmlischer Vater auch eure Sünden vergeben."[4]

Auch sonst stoßen wir im ganzen reichen und demütigen Gebetsleben Jesu[5] nirgends auf eine Bitte um Sündenvergebung. Er fällt vor seinem Vater nieder in Anbetung; er sendet zu ihm Dank- und Preisgebete; er bittet für die Apostel, für die Kranken, für alle Gläubigen; er bittet um die eigene Verherrlichung und bestürmt den Vater um Hilfe in eigener höchster Not am Ölberg,[6] allein wir suchen in allen seinen Gebeten umsonst nach einer Stelle, welche nur von weitem eine Bitte um Vergebung eigener Schuld andeuten würde. Wenn je in einem Augenblicke seines Lebens, müßte man wenigstens in der Todesstunde am Kreuz eine solche Bitte von ihm erwarten. Hatte er denn nicht mit höchstem Nachdruck von der Rechenschaft gesprochen, die der Mensch vor Gott ablegen müsse?[7] Hatte er nicht gesagt, daß sogar jedes unnütze Wort[8] einst gewogen werde auf der Wagschale dessen, der Herz und Nieren durchforscht? Er aber hat nichts zu bereuen und zeigt kein Bedürfnis nach Vergebung. An der Schwelle der Ewigkeit bittet er nur um Verzeihung für die Sünden seiner Feinde[9] und ist sich seiner Seligkeit vollkommen gewiß, so gewiß, daß er sie

[1] Matth. 6, 9.

[2] Luk. 11, 2.

[3] Deißmann, Evangelium und Urchristentum, in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, München, Lehmann 1905, 101. Auch H. J. Holtzmann, Neutestam. Theologie I, 268 wagt das nicht zu behaupten, wiewohl er gern annehmen möchte, daß Jesus das Herrngebet „seinen Jüngern nicht bloß vorgesagt, sondern mit ihnen gebetet" habe.

[4] Matth. 6, 14. Vgl. noch Theodor Zahn, Evang. des Matth. 205. 280, Anm. 185.

[5] S. unten: „Tugendfülle Jesu."

[6] S. die gute Zusammenstellung der Gebetstexte Jesu bei Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi, Münster, Aschendorff 1902, 11—21.

[7] Matth. 10, 26; Mark. 4, 22; Luk. 8, 17.

[8] Matth. 12, 36.

[9] Luk. 23, 34.

auch dem mitgekreuzigten Schächer schenken kann: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein!“[1]

Das Fehlen jeglicher Reue ist überhaupt ein weiteres Kennzeichen des sündlosen Bewußtseins Jesu. Wir werden an anderer Stelle[2] dartun, wie außerordentlich zart und scharf sein Gewissen war, wo immer es sich um die Erfüllung des Willens seines himmlischen Vaters handelte. Die Sorge, den Willen Gottes bis zum letzten Jota und bis zum letzten Augenblick zu erfüllen, beherrscht all sein Denken, Sprechen und Handeln, sein ganzes Leben. Um so mehr muß deshalb auffallen, daß dieser einzigartigen Gottesfurcht gegenüber nie ein Anflug von Reue sich geltend macht, nie die geringste Furcht, von dem Willen des Vaters als der einzigen Richtschnur seines Lebens möglicherweise abgewichen zu sein. Hätte sich zwischen ihn und den Vater auch nur ein Schatten von Sünde gelegt, auch nur ein Wölkchen „so groß wie eines Mannes Hand“, so würde es bei seinem höchsten sittlichen Gefühl und seiner kindlichen Liebe zu Gott einen Riesenschatten geworfen haben, der ihm den freien, vertrauensvollen Aufblick zum Antlitz des Vaters würde verdüstert haben. Aber davon ist nicht die Rede. Ein ewiger Sonnenschein liegt über seinem Gemüte; das gesamte, uns bekannte Leben Jesu macht den Eindruck einer ewiggleichen Gottinnigkeit.

Es steht uns Bürge dafür, daß auch in dem uns nicht bekannten Inhalt seiner Erdenpilgerschaft sich nichts fand, was er zu bereuen gehabt hätte. Wäre der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit irgendeine Periode vorangegangen, während welcher er sich nicht in vollendeter Sündlosigkeit an Gott angeschlossen hätte, dann müßten sich in seinem späteren Bewußtsein der Gottinnigkeit irgendwelche Spuren und Nachwehen jenes früheren Zustandes finden. Je vollkommener das Später, desto tiefer müßte er jenes Früher bedauert und bereut haben. Das gibt sogar David Strauß zu: „In allen jenen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen bleiben die Narben davon für alle Zeit, und etwas Hartes, Herbes, Düsteres haftet ihnen lebenslänglich an; wovon sich bei Jesu keine Spur findet. Jesus erscheint als eine schöne Natur von Haus aus, die sich nur aus sich selbst heraus zu ent-

[1] Luk. 23, 43.

[2] Unten S. 257—262.

falten, sich ihrer selbst immer klar bewußt, immer fester in sich zu werden, nicht aber umzukehren und ein neues Leben zu beginnen brauchte."[1] Ganz so heute Adolf Harnack: „Nun zeige man uns den Menschen, der mit dreißig Jahren so sprechen kann, wenn er heiße Kämpfe hinter sich hat, Seelenkämpfe, in denen er schließlich das verbrannt hat, was er einst angebetet, und das angebetet, was er verbrannt hat! Man zeige uns den Menschen, der mit seiner Vergangenheit gebrochen hat, um dann auch die anderen zur Buße zu rufen, der aber dabei von seiner eigenen Buße niemals spricht! Diese Beobachtung schließt es aus, daß sein Leben in inneren Kontrasten verlaufen ist."[2] Ohne eine Spur von Reue ist nur der Gewissenlose oder der Gottlose oder der Sündlose — Jesus.

Er sagt denn auch die Sündlosigkeit ausdrücklich von sich aus, im Gegensatz zu allen übrigen Menschen. Er ist es, der die Worte gesprochen: „Wenn nun ihr, die ihr böse[3] seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisset . . ."[4] „Der Sohn des Menschen wird überantwortet in die Hände der Sünder."[5] „Wenn ich sagen würde, daß ich den Vater nicht kenne, würde ich einer eueres Gleichen sein, ein Lügner. Aber ich kenne ihn und beobachte sein Wort."[6] Wer so spricht, setzt sich in schroffen Gegensatz zu den Sündern.

Jesus gab indes noch deutlichere Erklärungen ab. Er sagt aus, daß in ihm keine Ungerechtigkeit sei;[7] daß die Erfüllung des göttlichen Willens ihm so sehr zum tiefsten Bedürfnis der Seele geworden sei, wie es die Speise für das leibliche Leben ist;[8] daß

[1] Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk, Leipzig 1864, 208.

[2] Wesen des Christentums 21 f. Strauß meint zwar, das schließe „natürlich einzelne Schwankungen und Fehler" nicht aus, und auch Harnack fügt ebenso bei, es möge trotzdem „an tiefen Bewegungen, an Versuchungen und Zweifeln nicht gefehlt haben". Sehen denn diese feinsinnigen Denker nicht ein, in wie schreienden Widerspruch sie sich damit begeben zu ihren eigenen Überzeugungen, die sie soeben ausgesprochen? So verblendet die voraussetzungsvolle Weltanschauung, die vor dem letzten Schritte immer wieder umkehrt, nämlich vor der Anerkennung der Sündlosigkeit und Gottheit Jesu.

[3] *πονηροί* = böse, schlecht, schlimm, nichtswürdig.

[4] Matth. 7, 11.

[5] Matth. 26, 45.

[6] Joh. 8, 55.

[7] Joh. 7, 18.

[8] Joh. 4, 34.

er ohne Unterlaß und ohne Ausnahme das tue, was Gottes Wohlgefallen ist;[1] daß Satan, der Fürst dieser Welt, gar nichts an ihm habe[2] — lauter wörtliche und sachliche Aussagen über seine persönliche Fehlerlosigkeit.

Er fügt ihnen die entscheidende Herausforderung an die Pharisäer bei: „Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?“[3] Der Sinn kann keineswegs etwa bloß die Inanspruchnahme offenkundiger Tadellosigkeit seines Lebens sein. Allseitige äußere und innere Makellosigkeit einzig darf eine so unerhörte Frage stellen. Auch der vollkommenste Mensch, ja, gerade er, fühlt heraus, daß er sie nicht nachsprechen darf, ohne sich der abscheulichsten Heuchelei und eines unerträglichen Hochmutes schuldig zu machen und eben dadurch die gestellte Frage zu seinen Ungunsten zu beantworten. Das gilt im Lichte der Offenbarung Christi umsomehr, als sie das objektive Sittengesetz und die subjektive Gewissenhaftigkeit aufs höchste gesteigert hat, so daß der Lieblingsjünger Jesu schreibt: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so beirren wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns.“[4] Einzig im Munde des Allheiligen ist eine solche Rede statthaft und wahrhaft. Er einzig wirft die packende Aufforderung unter seine Feinde: „Wer aus euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Und seine Feinde verstummen, und der Fürst seiner Apostel fällt in die Kniee und bittet: „Gehe hinaus, weg von mir, o Herr, denn ich bin ein sündiger Mensch.“

Wie der feinste Kristall neben dem echten Diamanten trübe erscheint, so empfindet auch der beste Mensch Jesu gegenüber die eigene Tugend als Unvollkommenheit. Richard Wagner bemerkt ebenso tief als richtig: „Man könnte meinen, es habe ja doch so viele Märtyrer und Heilige gegeben, warum sollte gerade Jesus der Göttliche unter ihnen sein? Aber alle jene heiligen Männer und Frauen wurden es erst durch göttliche Gnade, durch eine Erleuchtung, eine Erfahrung, eine innere Umkehr, die sie aus sündigen Menschen zu Übermenschen werden ließ, die uns nun beinahe wie unmenschlich berühren. . . . Bei Jesus hingegen ist

[1] Joh. 8, 29.
[2] Joh. 14, 30.
[3] Joh. 8, 46.
[4] 1. Joh. 1, 8.

von Anfang an völlige Sündlosigkeit, ohne jede Leidenschaftlichkeit, göttlichste Reinheit von Natur, und dabei erscheint es doch nicht — was man denken könnte — wie etwas ‚Interessantes' oder gar wie etwas Unmenschliches, sondern diese reinste Göttlichkeit ist gänzlich von reinster Menschlichkeit, die uns durch Leiden und Mitleiden allgemein menschlich ergreifen muß, eine unvergleichlich einzige Erscheinung. Alle anderen *brauchen* des Heilands. Er *ist* der Heiland."[1] Das führt uns zu einer weiteren Reihe von Erwägungen.

Wir haben bisher die *unmittelbaren Äußerungen des sündlosen Bewußtseins Jesu* kurz hervorgehoben. Diese sind jedoch nicht die Hauptsache. Viel wichtiger ist der Hinweis auf eine *anderweitige, mittelbare Bezeugung seiner absoluten Sündlosigkeit*. Diese ergibt sich als die natürliche und deshalb unleugbare Folgerung *aus der Berufsstellung des Heilandes*. Sein Heilandswirken gipfelt im *Gegensatz zur Sünde*: Vergebung der Sünde, Erlösung von der Sünde, Gericht über die Sünder — das ist das dreifache Ziel seiner Tätigkeit. All das schließt aber bei ihm selbst die Sündlosigkeit aus, wie der Tag die Nacht, das Licht die Finsternis ausschließt.

Vergebung der Sünden. Jesus läßt nach freiem Ermessen Sünden nach.[2] Ja, er schreibt die Berechtigung, Sünden zu vergeben, ausdrücklich sich selbst zu und beweist durch Wunder, daß er diese Machtvollkommenheit in eigener Person besitze.[3] Er überträgt sogar das göttliche Recht, in seinem Namen Sünden zu vergeben, auf die Jünger.[4]

Das ist nun aber doch offenbar nicht Sache eines mit Sünde und Schuld belasteten Menschen. So was hatte kein Prophet je gewagt. Höchstens kündeten die Propheten Verzeihung an im Namen Jahwes.[5] Die Macht des Sündennachlasses selbst schrieb das Judentum nicht einmal dem erwarteten Messias zu.[6] Die

[1] Aus Hans von Wolzogens „Erinnerungen an *Richard Wagner*", bei *Gustav Pfannmüller*, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, Leipzig, Teubner 1908, 428 f.

[2] Matth. 9, 2 ff.; Mark. 2, 3 ff.; Luk. 5, 18 ff.; 7, 47 ff.; 23, 43; Joh. 5, 14; 7, 48; 8, 11.

[3] Matth. 9, 5—7; Mark. 2, 10—12; Luk. 24 f.

[4] Joh. 20, 23; Matth. 9, 6; 18, 18; Mark. 1, 10; Luk. 5, 24.

[5] 2. Kön. 12, 13.

[6] *G. Dalman*, Die Worte Jesu, Leipzig, Hinrichs 1898, 215.

pharisäischen Zeitgenossen Jesu dachten nicht anders. Sie bezeichnen die Anmaßung, daß ein Mensch Sünden verzeihe, geradezu als Gotteslästerung.[1] Jesus bestätigt stillschweigend diese Ansicht. Sünden vergeben kann Gott allein, weil er allein der absolut Heilige ist, der durch die Sünde beleidigt wird. Indem der Heiland dieselbe Macht der Sündenvergebung für sich beansprucht und ausübt, stellt er sich über das ganze sündige Menschengeschlecht und bekennt sich als allheiligen Gott.

Erlösung von der Sünde. Die Macht, Sünden zu vergeben, eignet übrigens dem Heiland unmittelbar deshalb, weil er der Erlöser von der Sünde ist.[2] Jesus ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren war.[3] Das Retten besteht in dem Herausführen aus dem Zustand ewiger Verlorenheit, in welchem sich der Mensch infolge der auf ihm lastenden Sündenschuld befindet. Es vollzieht sich aber keineswegs bloß dadurch, daß Gott dem Sünder Verzeihung ankündigt und ihm seine Sünde wirklich vergibt. Vielmehr ist diese Verzeihung und Vergebung der Sünde gebunden an die Hingabe des Lebens Jesu in den Tod. Ausdrücklich sagt Jesus, sein Leben sei „das Lösegeld für die vielen",[4] sein Blut sei das Mittel „zur Vergebung der Sünden".[5] Jesus hat mithin das volle Bewußtsein von einem solchen Wert seines Lebens, seines Blutes und seiner Persönlichkeit, daß ihre Hingabe in den Tod einen vollgültigen Ersatz bildet für die Gott zugefügte Majestätsbeleidigung, welche in der Sünde liegt. Es wäre Wahnsinn und Gotteslästerung, wollte ein sündiger Mensch und überhaupt ein Geschöpf sich eine derartige Bedeutung beilegen. Den Menschen von der Sünde erlösen kann bloß das fehllose Opferlamm, das an der menschlichen Sünde keinen Anteil hat. Für das ganze Menschengeschlecht aber vermag nur derjenige den vollständigen Preis der Erlösung zu zahlen, der über der Menschheit steht und dessen Wesen absolute göttliche Heiligkeit ist.

Das Gericht über die Sünder schließt sich engst an die Erlösung von der Sünde an. Wir verstehen ohne weiteres, daß

[1] Matth. 9, 3; Mark. 2, 7; Luk. 5, 21.
[2] Felder, Jesus Christus I, 223 ff.
[3] Luk. 19, 10.
[4] Matth. 20, 28; Mark. 10, 45.
[5] Matth. 26, 28; Mark. 14, 24; Luk. 22, 20.

Jesus als Erlöser der Welt sich auch die Befugnis zuschreibt, als Weltenrichter über Lebendige und Verstorbene einst das endgültige Urteil zu fällen. In Demut und Dürftigkeit ist er erschienen, die Welt zu erlösen; in göttlicher Majestät, „in seiner und des Vaters und der Engel Herrlichkeit“[1] wird er am Ende der Zeiten wiederkommen, die Menschen zu richten. Alle wird er richten. Einzig er wird von niemand, auch nicht vom Vater, gerichtet. Wie wäre das denkbar, wenn er selbst etwas Sündhaftes in sich bergen würde?

Die Umstände, unter welchen er seines Richteramtes waltet, setzen sogar die höchste, göttliche Heiligkeit bei ihm voraus. Er vollzieht nämlich das Weltgericht nicht etwa bloß als Stellvertreter Gottes, sondern kraft eigener, persönlicher Machtvollkommenheit.[2] Gericht und Endurteil sind so ausschließlich seine Sache, daß der himmlische Vater sich gar nicht daran beteiligen wird: „Denn der Vater richtet niemand, sondern er hat das ganze Gericht dem Sohne übergeben, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren.“[3]

Ganz göttlich ist auch sein Vorgehen beim Gerichte. Er wird Aller Handlungen mit allwissender Schärfe durchforschen und beurteilen;[4] er wird die Menschen richten nicht allein nach äußeren Werken, sondern nach den innersten, einzig Gott bekannten Gedanken und Gesinnungen,[5] und er wird selbständig und selbstherrlich einem jeden nach Maßgabe seines Verdienstes oder seiner Schuld ewiges Leben oder ewige Strafe zuteilen.[6]

In Jesus hat die Unsündlichkeit Gottes unter uns gelebt und sich geoffenbart. Das ist das Resultat der vorstehenden Untersuchungen. Nicht bloß zeichnet sich Jesus unter allen sündigen Menschen als der einzig sündlose aus,[7] sondern er ist sündlos in einem so absoluten Sinne und Grade, wie kein

[1] Luk. 9, 26; Matth. 13, 41; 16, 27; 24, 31; 25, 31; Mark. 13, 27.

[2] Matth. 7, 23; 10, 32; 16, 27; 24, 30 f.; 25, 34 ff.; 26, 64; Mark. 8, 38; 13, 26 ff.; 14, 62; Luk. 9, 26; 12, 8 f.; 21, 27; 22, 69.

[3] Joh. 5, 22.

[4] Matth. 10, 26; Mark. 4, 22; Luk. 8, 17.

[5] Matth. 7, 21—23; 12, 36; Luk. 13, 25 ff.

[6] Matth. 7, 23; 16, 27; 25, 32—46; 26, 64; Mark. 14, 62; Luk. 13, 27.

[7] Die Sündlosigkeit Mariä, wie sie vom katholischen Dogma vorgetragen wird, macht hiervon keine Ausnahme; denn sie gründet sich nur auf die Sündlosigkeit Jesu selbst und geht auf in derselben.

Mensch es sein oder werden könnte, ob auch Gott ihn mit außerordentlichen Gnaden auszeichnete. Seine Sündlosigkeit muß bezeichnet werden als eine persönliche „Eigenschaft, die ihrer Natur nach nicht verliehen sein kann und nicht erworben werden kann, sondern ewiger Besitz sein muß und auf göttliches Wesen deutet".[1]

Das ist eine geschichtliche Tatsache, welche selbst von der scharfsinnigsten Kritik nicht weggeleugnet werden kann. Jeder Versuch, an dieser Tatsache zu rütteln, scheitert unfehlbar an den mit evidenter Sicherheit feststehenden Sätzen: 1. daß Jesus sich als absolut sündlosen Gottessohn und Weltheiland bezeugt hat und 2. daß er seine Aussage durch einen vor Gott und den Menschen sündlosen Wandel bewiesen hat. Wäre jenes Zeugnis nicht wahr, so wäre dieser Wandel nicht möglich. Hätte er sich in gotteslästerlicher Verblendung und unerhörtem Hochmut jene göttliche Heiligkeit angemaßt, so müßte er ohne weiteres auch als der Unheiligste unter den Menschen angesehen werden. Die Geschichte erhebt lauten Protest gegen dieses letztere, Logik und Psychologie gegen jenes erstere; die Heiligkeit Jesu triumphiert über beides. Wir werden dessen noch deutlicher inne, wenn wir die mehr positive Seite des Charakters Jesu genauer ins Auge fassen: die absolute Tugendfülle Jesu.

II. Die absolute Tugendfülle Jesu.

Die eigenpersönlichen oder ipsistischen Tugenden Jesu. — Wahrheit und Wahrhaftigkeit Jesu. — Sie charakterisiert seine gesamte Lehrtätigkeit, zieht ihm Haß und Verfolgung seitens der Gegner zu, ist sein Vermächtnis an die Seinen und die Ursache seines Todes. — Starkmut Jesu. — Das Christusbild der Urkirche nicht weich und unmännlich, sondern machtvoll und kräftig. — Tatkraft und Heldenmut zeigt Jesus in seinen Forderungen an die Jünger, in seinem Leben und Leiden. — Gegensatz Jesu zu Buddha, Laokoon, Sokrates. — Höchste Kraft, geeint mit tiefster Demut, hat erst Jesus der Welt geoffenbart. — Demut Jesu in seinen Lebensschicksalen, im öffentlichen Wirken, in der Wundertätigkeit, im Tode. — Jesus und der platonische „Gerechte". — Sanftmut Jesu. — Tadel und Zorn Jesu nicht von persönlicher Kränkung und Aufregung diktiert. — Wunderbare Sanftmut Jesu gegenüber seinen Beleidigern, Anklägern, Richtern und Schergen. — Dabei keine stoische Apathie, sondern rührendes Zartgefühl und Mitleid. — Erbarmen Jesu mit Betrübten und Trauernden, Kranken und Leidenden, Armen, Notdürftigen und Sündern.

[1] Steinbeck, Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu 24.

— Liebeübung und Liebesgebot Jesu. — Die Liebe ist ihm das höchste, und zwar die Liebe in ihrer höchsten Vollendung. – Im Gegensatz zu Judentum und Heidentum übt und verlangt er die umfassendste, zarteste und uneigennützigste Menschenliebe. — Menschenliebe und Gottesliebe Jesu. — Gottesliebe erfüllt seinen Verkehr mit der Menschheit, seine Naturanschauung, sein ganzes Innenleben. — Hingabe an den Vater aus allen Kräften, in allseitiger Gleichförmigkeit, mit gänzlicher Selbstentäußerung bis in den Tod. — Jesu Gebetsverkehr mit dem Vater. — Jesus betet viel und vollkommen. Gebet und Gottheit Jesu. — Das ganze Tugendleben Jesu trägt den Stempel des Absoluten und schließt eine rein menschliche Erklärung aus.

1. Die eigenpersönlichen Tugenden Jesu.

Wir beginnen damit, aus dem überreichen Schatze persönlicher Eigenschaften Jesu einige jener Grundzüge herauszustellen, welche mehr seine innerste Eigenpersönlichkeit konstituieren und die demgemäß auch seine ipsistischen Tugenden genannt worden sind. Daran werden sich jene Vorzüge anschließen, welche den persönlichen Verkehr Jesu mit dem Nebenmenschen auszeichnen, sowie endlich jene erhabenen Vollkommenheiten, in denen das geheimste Verhältnis des Gottessohnes zu seinem Vater im Himmel sich persönlich lebenswahr ausspricht.

a) Die Wahrhaftigkeit Jesu.

Das erste nun und vielleicht das augenfälligste am ipsistischen Charakterbilde Jesu ist die Wahrhaftigkeit.

Jesus selbst weist auf die Wahrhaftigkeit hin als auf eine Grundeigenschaft seines Wesens: „Ich bin die Wahrheit",[1] betont er. Seine vertrautesten Freunde sind ganz durchdrungen von der unbestechlichen, unerschöpflichen Wahrheitsfülle, die sein Leben und Wirken ausmachte und seine ganze Gestalt überstrahlte: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen von dem Vater, voll Gnade und Wahrheit."[2] „Das Gesetz durch Moses, die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus."[3] „In seinem Munde fand sich kein Trug."[4] So jubelt es aus den Herzen der dankerfüllten Erstapostel. Aber auch seine Feinde müssen

[1] Joh. 14, 6.
[2] Joh. 1, 14.
[3] Joh. 1, 17.
[4] 1. Petr. 2, 22.

gern oder ungern ihm die Anerkennung zollen: „Meister, wir wissen, daß du wahrhaftig bist und dich um niemanden kümmerst. Du fragst nicht nach dem Ansehen der Menschen, sondern lehrst in Wahrheit den Weg Gottes.“[1]

Damit ist wirklich die Lehrtätigkeit Jesu scharf und richtig charakterisiert. Jedes Wort, jede Handlung, das gesamte Auftreten, die ganze Frohbotschaft Jesu ist ein einziges Aufleuchten der Wahrhaftigkeit. Wahrhaftigkeit bis in die kleinsten Einzelheiten und bis in die letzten Konsequenzen hinein.[2] Wahrhaftigkeit ohne Schminke und Ränke, ohne Hinterlist und ohne Kunstgriffe: „Euere Rede sei: Ja, ja, nein, nein.“[3] Wahrhaftigkeit gegenüber jedermann, unbestechliche Wahrhaftigkeit.[4] Wahrhaftigkeit um jeden Preis, ob auch die rabbinischen Berufskasuisten aufschreien und die gesamte synagogale Nomokratie sich zu Tode ärgert;[5] ob selbst seine liebsten Jünger an ihm irre zu werden drohen[6] und sein Lebenswerk darob zu scheitern scheint. Wahrhaftigkeit mit unerbittlicher Strenge, mit der Schärfe des Feuers und Schwertes. Gegen nichts tritt Jesus mit solcher Entschiedenheit und Beharrlichkeit auf wie gegen die Heuchelei, Lüge und Verstellung in allen ihren Formen und Folgen. Man denke nur an die Standreden gegen die Pharisäer, diese typischen Vertreter der Äußerlichkeit, Scheinheiligkeit und Splitterrichterei! Ein ergreifendes, tausendfältiges Wehe gegen ihr unwahrhaftiges Treiben entringt sich der Brust des göttlichen Wahrheitsfreundes: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer! Wehe euch, ihr Heuchler! Wehe euch, Toren und Blinde! Wehe euch, blinde Wegführer! Wehe euch, die ihr von außen den Menschen als Gerechte erscheinet, inwendig jedoch seid ihr voll von Heuchelei und Schlechtigkeit! Wehe euch, Schlangen, Natternbrut, wie solltet ihr entfliehen vor dem Urteilsspruche zur Hölle!“[7]

Diese schneidende Wahrhaftigkeit ist es, die ihm den Haß der Großen und die Verfolgung der Massen zuzieht. Er darf

[1] Matth. 22, 16; Mark. 12, 14; Luk. 20, 21.

[2] Matth. 23, 25; Luk. 13, 15.

[3] Matth. 5, 37.

[4] Matth. 22, 16—21; Luk. 13, 32.

[5] Matth. 8, 3; 9, 10. 14; 15, 2 ff.; Mark. 2, 23 ff.; 3, 2 ff.; Luk. 7, 39; 13, 10 ff.; 14, 3 ff.; 15, 2; 19, 7.

[6] Joh. 5, 66 f.

[7] Matth. 23, 1—33; Luk. 13, 15.

sich darauf berufen noch im Augenblicke, da sie Steine aufheben, um ihn ob seines Freimuts zu töten: „Ich habe euch die Wahrheit gesagt, die ich von Gott gehört. . . Weil ich euch die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht.“[1] Die Wahrhaftigkeit ist es aber auch, welche die unbedingte Voraussetzung seiner Jüngerschaft bildet: „Wenn ihr bleibet in meinem Worte, seid ihr wahrhaft meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“[2]

Wahrheit ist das unerhörte, noch nie und von niemandem sonst gemachte Vermächtnis Jesu an die Seinen, die er in der Welt zurückläßt: „Ich werde euch den Geist der Wahrheit senden, welcher von dem Vater ausgeht . . . Wenn jener gekommen sein wird, der Geist der Wahrheit, wird er euch einweisen in die gesamte Wahrheit.“[3] Eine flehentliche, inständige rührende Bitte um Wahrheit für seine Jünger und Gläubigen ist der Inhalt seines letzten hohenpriesterlichen Gebetes: „Vater, heilige sie in der Wahrheit! dein Wort ist ja Wahrheit!“[4]

Vor seinem Richter, im Anblick der Ewigkeit, faßt er nochmals das Ziel und Werk seines Lebens in die Worte zusammen: „Ich bin dazu geboren worden und bin dazu in die Welt gekommen, damit ich der Wahrheit Zeugnis gebe. Jeder, der da aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme.“[5] Und während Pilatus die zynische Frage stellt: „Was ist Wahrheit?“,[6] läßt Jesus sich zum Tode verurteilen, um nicht an der Wahrheit irre zu werden; er gibt Blut und Leben dahin als Märtyrer der Wahrheitsliebe.

Die Weltgeschichte kennt keinen zweiten Mann, der so wie er von der Leidenschaft für die Wahrheit verzehrt wurde; keinen, der die Falschheit gehaßt wie er. Die Passion für Wahrheit und Recht ist das Kennzeichen jedes Propheten und Gottesmannes; alle empören sie sich gegen Zweideutigkeit und Heuchelei, Lug und Trug, Unrecht und Tyrannei. Allein keiner von ihnen ist in seinem Wesen,

[1] Joh. 8, 40. 45.
[2] Joh. 8, 31 f.
[3] Joh. 15, 26; 16, 13.
[4] Joh. 17, 17.
[5] Joh. 18, 37.
[6] Joh. 18, 38.

seinem Tun und Reden, seinem Leben und Sterben so heroisch wahrhaftig wie der Prophet von Nazareth, der sich kurzweg und unwidersprochen mit der Wahrheit identifizieren kann: „Ich bin die Wahrheit."

b) Der Starkmut Jesu.

Die sonnenhafte Wahrheitsliebe weist bereits hin auf eine andere, nicht weniger charakteristische Eigenschaft Jesu: auf seine Entschlossenheit, Tapferkeit, Opferfreudigkeit, kraftvolle Energie bis zur Heroizität, mit einem Worte auf seinen Starkmut.

Man hat sich seit dem Auftreten des Indifferentismus alle erdenkliche Mühe gegeben, die Gestalt des Heilandes ihrer tatkräftigen, starken, energischen Züge zu entkleiden. Von Tiedge, dem Dichter der Seufzeralleen, und Voß, dem unduldsamsten Prediger der Allerweltstoleranz, bis auf die neuesten Religionskongresse von Chicago und Berlin wurde das Christusbild mehr und mehr zu einer Schattenfigur gestempelt, süßlich, weich und unmännlich, kraftlos und so verschwommen, daß es zum Schibboleth auch der weinerlichsten und jammervollsten Religionsauffassung werden konnte.

Dagegen erheben alle urchristlichen Schriftsteller einen flammenden Protest. Sie erblicken in der Erscheinung Jesu die Verkörperung der Kraft, der Gewalt, der Macht und des Mutes. Matthäus betont: „Die Scharen, die ihn sahen, fürchteten sich und priesen Gott, der den Menschen solche Gewalt gegeben."[1] Markus bezeugt: „Er lehrte wie einer, der Macht hat."[2] „Sie staunten bei seiner Lehre, denn in Gewalt war sein Wort," schreibt Lukas.[3] „Er gab ihnen Macht, Söhne Gottes zu werden," jubelt Johannes.[4] „Ein Prophet war Jesus von Nazareth, mächtig in Wort und Tat angesichts Gottes und alles Volkes," erklären die Emmausjünger.[5] „Diesen Jesus von Nazareth hat Gott gesalbt mit dem Heiligen Geiste und mit Kraft," fügt die Apostelgeschichte bei.[6] Paulus

[1] Matth. 7, 19; 9, 8.
[2] Mark. 1, 22.
[3] Luk. 4, 32.
[4] Joh. 1, 12.
[5] Luk. 24, 19.
[6] Apg. 10, 38.

aber predigt „Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit",[1] und Petrus pocht darauf: „Wir haben euch kundgetan unseres Herrn Jesus Christus Macht, nachdem wir selbst Augenzeugen geworden seiner Hoheit."[2]

Seine Forderungen an die Jünger spiegeln in der Tat mit aller Deutlichkeit diese tatkräftige, opferwillige, starkmütige Persönlichkeit wider. Nicht umsonst sammelte er um sich einen Kreis entschlossener und tapferer Männer und taufte den Simon auf den Namen Felsen, während Johannes und Jakobus mit Vorliebe die Donnersöhne genannt wurden. Helden, Stürmer sollten sie sein, die das Reich Gottes mit Gewalt erobern.[3] Es ist nicht Halbheit, nicht Mittelmäßigkeit, sondern Heldenmäßigkeit, welche von ihnen verlangt wird: „Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber folge mir nach und verkündige das Reich Gottes.[4] Gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, und komme, folge mir nach.[5] Wer nicht seinen Vater, seine Mutter, seine Frau, seine Kinder, seine Brüder und Schwestern, ja selbst sein eigenes Leben haßt, der kann mein Jünger nicht sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein. Wer nicht allem entsagt, kann nicht mein Jünger sein.[6] Wer die Hand an den Pflug legt und rückwärts schaut, ist unbrauchbar für das Reich Gottes.[7] Meinet nicht, daß ich gekommen sei, Frieden zu bringen auf die Erde; nicht bin ich gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert."[8] Schwert, Krieg, Kampf dem Satan, der Welt und sich selbst für Gott und sein Reich, das ist der Wahlspruch Christi. Und daher die Siegesfanfaren, die nur für Heldenherzen verständlich sind: „Selig, welche Verfolgung leiden! . . . Selig, wenn sie euch lästern und verfolgen und alles Schlimme wider euch sagen! . . . Freuet euch und frohlocket, weil euer Lohn groß ist im Himmel!"[9]

[1] Eph. 1, 19.
[2] 2. Petr. 1, 16.
[3] Matth. 11, 12; Luk. 13, 24; 16, 16.
[4] Matth. 8, 22; Luk. 9, 60.
[5] Mark. 10, 21; Matth. 19, 21; Luk. 18, 22.
[6] Matth. 10, 37 f.; Luk. 14, 26 f. 33; 13, 24.
[7] Luk. 9, 62.
[8] Matth. 10, 34; Luk. 12, 51.
[9] Matth. 5, 10—12; Luk. 6, 22 f.

Das gesamte Leben Jesu ist eine großartige Entwicklung und Ausführung dieses Heldenprogramms. Sein Messias- und Gottessohnbekenntnis setzte ihn gleich in entschiedensten und dauernden Widerspruch mit allem Bestehenden. Die bloße Reichgottesverkündigung, wie er sie im Gegensatz zu allen irdisch-politischen und nationalen Hoffnungen eröffnete, hieß bereits das Höchste wagen und das scheinbar Unmögliche unternehmen. Und wie er das einmal verkündete Gottesreich eroberte! Er selbst ist jener „Recken" erster und mutvollster, welche „seit den Tagen des Täufers Johannes das Himmelreich mit Gewalt an sich reißen".[1] Er ist der Perlenhändler und Schatzgräber, der alles, was er hat, verkauft, um die Perle und den Schatz des Himmelreiches zu erwerben;[2] er, der von sich sprechen kann: „Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels haben Nester; der Sohn des Menschen aber hat nicht, wo er sein Haupt niederlege."[3] Vom ersten Augenblick seines Auftretens bis zu den Tagen der beginnenden Endkrisis ist sein Beten, Denken, Sprechen und Handeln, sein ganzes Leben nur ein einziger gigantischer Kampf, das Ringen eines Riesen für das Gottesreich. Nur so wird es erklärlich, wie er in einer kleinen Zeitspanne von höchstens drei Jahren ein in seinem Wesen unermeßliches, in seinen Folgen weltbewegendes Werk vollbringen konnte.

Und wie das Leben Jesu, so das Ende desselben, das heroische Drama seines Leidens und Todes. Im Schmerze bewährt sich der Held; der schärfste Prüfstein der Tapferkeit und Starkmut ist der Tod. Die Geschichte erzählt von Männern, die schmerz- und gefühllos sich mit Wollust und stumpfer Gier dem Leiden und Tod in die Arme warfen: Schwärmer und Fanatiker, Wahnsinnige. Die Philosophie kennt andere, die ihre ganze Weisheit und Tugend in einer gekünstelten Apathie gegenüber dem Leiden und in blasiertem Liebäugeln mit dem Tode erblickten: stoische Egoisten, widernatürliche Pessimisten, hochmütige Vertreter der Selbstvergötterung.

Wie ganz anders leidet Jesus Christus! Weder ist er gefühllos gegen den Schmerz, noch tändelt er mit diesem. Die ganze Bitterkeit des Leidenskelches durchkostet er, noch bevor das Schreckliche

[1] Matth. 11, 12.
[2] Matth. 13, 44 ff.
[3] Matth. 8, 20; Luk. 9, 58.

eintrifft.[1] Die unnennbaren Qualen seiner letzten Tage und die Bluttaufe der Kreuzigung standen jederzeit klar vor seinem Geistesauge und erschütterten das Innerste seines zarten Gemütes. Auch in den freudigsten und feierlichsten Stunden schweben sie wie schwarze Schatten über der Weihe seiner Worte und Gefühle. Sogar die Verklärung auf dem Tabor und das Petrusbekenntnis von Cäsarea schließen ab mit dem wehmütigen Ausblick, „daß er nach Jerusalem hingehen und von den Ältesten und Schriftgelehrten und Hohenpriestern vieles leiden und getötet werden müsse".[2] Wie endlich der vom Vater bestimmte Augenblick eintritt, erschauert seine menschliche Natur; eine unsagbare Traurigkeit übermannt ihn im Ölgarten; seine Seele ist betrübt bis in den Tod; er zittert und bangt und fällt in Agonie, und blutige Schweißtropfen rinnen aus allen Poren seines Körpers.[3] Eines seiner letzten Worte am Kreuze ist der ergreifende Notschrei eines in fürchterlicher Leibes- und Seelenqual endenden Dulders: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"[4] Das ist wahrhaft menschlich!

Aber bei alldem gibt es in seinem Leben und Sterben keinen Augenblick, in dem er nicht hohen Mutes dem Schmerz ins Antlitz geschaut und dem Willen des himmlischen Vaters sich ruhig und liebevoll gefügt hätte. Dem Verräter Judas, der ihn den Schergen überantwortet, entbietet er Friedenskuß und Freundeswort,[5] indes er den Petrus, der ihn in unverständiger Liebe vom Kreuzesgedanken abbringen will, mit dem scharfen Tadel zurückweist: „Zurück, Verführer! weil du nicht auf das sinnest, was Gottes, sondern auf das, was der Menschen ist."[6] Er sehnt die Stunde herbei, da er aus Liebe zum Vater und zu uns in den Tod gehen wird: „Mit einer Taufe habe ich getauft zu werden, und wie drängt es mich, bis daß sie vollendet werde!"[7] Jetzt ist sie da. Seine menschliche Kraft droht zu erliegen angesichts der beginnenden furchtbaren Qualen. Da liegt er vor Gott auf dem Antlitz

[1] Mark. 10, 39; Joh. 18, 11.
[2] Matth. 16, 21; Mark. 8, 31 f.
[3] Matth. 26, 37; Mark. 14, 33 f.; Luk. 22, 43.
[4] Matth. 27, 46; Mark. 15, 34.
[5] Matth. 26, 49 f.
[6] Mark. 8, 33.
[7] Luk. 12, 50.

und ringt sich in heißem Gebete zu gigantischem Starkmut und heroischer Ergebung durch: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber; jedoch nicht wie ich will, sondern wie du."[1] Dann betritt er wie ein Held den Leidensweg, leert bis auf die Hefe den gottgewollten Kelch des seelischen und leiblichen Martyriums und hält in heiliger, demütiger, kindlicher Liebe zum Vater, in rührender Barmherzigkeit und Verzeihung gegen die Henker aus bis zur Vollendung, bis zu dem ewig denkbaren Worte: „Es ist vollbracht! Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist!"[2] Das ist mehr als menschlich — das ist göttlich!

Wie tief unter Jesus stehen doch jene Männer, welche man so oft und zuversichtlich dem „Manne der Schmerzen" von Nazareth an die Seite gestellt hat — Buddha, Laokoon und Sokrates! Buddha entbehrt gerade dessen, was den Heiland in so unvergleichlicher Weise auszeichnet: die Willensenergie und Leidenskraft. Buddha kasteit und kreuzigt sich nur aus Überdruß am Dasein, aus verzweifelter Resignation und feiger Lebensverneinung; in seinem Nirvana, der geträumten Rückkehr zum Nichts, „wird lediglich eines der vielen religiösphilosophischen Opiate gegen den Weltschmerz gereicht".[3] Christus verkündigt, wie sogar Schopenhauer zugibt, die höchste Willensbejahung und betrachtet Leiden und Tod lediglich als Über- und Eingänge zum wahren und ewigen Leben.

Laokoon, das klassische Vorbild des blühenden, leidenden und sterbenden Menschen, unterliegt dem unabwendbaren Verhängnis; er kämpft mit aller Wucht gegen den Schmerz an und stößt im Tode gräßliches Gebrüll aus wie ein von der Schlachtbank losgerissener Stier.[4] Christus unterzieht sich aus freier Wahl dem Leiden,[5] und „gleich wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, so öffnete er seinen Mund nicht".[6]

Sokrates hätte vielleicht durch schimpfliche Flucht dem Giftbecher sich entziehen können; er nimmt diesen mit großer Geistesruhe

[1] Matth. 26, 39. 42; Mark. 14, 36; Luk. 22, 42.

[2] Luk. 23, 46; Joh. 19, 30.

[3] W. Ph. Englert, Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben, Wien, Mayer 1898, 120.

[4] Virgil, Aneis II, 222.

[5] Joh. 17, 19.

[6] Apg. 8, 32.

und erhabener Gelassenheit entgegen und beschließt ein würdevolles Leben mit einem männlich würdigen Tode. Allein nicht bloß das unvergleichliche Schauspiel heroisch ertragener Leidensstunden fehlt bei ihm; es fehlt auch das kindliche Gefühl der Gottesnähe und Gottesliebe, die Unterwerfung unter Gottes heiligsten Willen, das wir beim sterbenden Erlöser bewundern, und statt wie Jesus für seine Feinde zu beten, spottet Sokrates derselben, indem er seinem Schüler Kriton befiehlt, dem Gott der Heilkunde einen Hahn zu opfern.[1]

Selbst ein Rousseau lehnt den Vergleich des sterbenden Sokrates mit dem sterbenden Christus entrüstet ab: „Welche Vorurteile, welche Verblendung braucht es, den Sohn des Sophroniskos mit dem Sohne Mariä vergleichen zu wollen! Wie weit sind sie doch voneinander entfernt! Sokrates stirbt ohne Schmerz, ohne Schmach; selbstbewußt pocht er auf seine Persönlichkeit bis zum Ende, und hätte nicht dieser leichte Tod sein Leben geehrt, wir würden, ungeachtet seines hohen Geistes, bezweifeln, ob er mehr als ein Sophist gewesen sei . . . . Des Sokrates Tod, der unter ruhigen, philosophischen Gesprächen mit den Freunden eintritt, ist der angenehmste, den man sich überhaupt wünschen möchte; der Tod Jesu, der in Kreuzesqualen stirbt, verspottet, verhöhnt, verwünscht von einem ganzen Volke, ist die schrecklichste Todesart, die man sich denken kann . . . Ja, das Leben und Sterben des Sokrates ist dasjenige eines Weisen, das Leben und Sterben Jesu aber dasjenige eines Gottes!“[2]

c) Die Demut Jesu.

Dieser Eindruck wird verdoppelt durch die Demut Jesu. Höchste Kraft, geeint mit tiefster Demut, erschien auch einem Schiller („Die Johanniter“) als einzigartiges Merkmal des Christentums:

Religion des Kreuzes, nur du verknüpftest, in einem
Kranze, der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich.

[1] „Dem Asklepios, o Kriton, sind wir einen Hahn schuldig.“ Phaedo 66, Platonis Opera I, rec. Hirschigius, Parisiis, Didot 1856, 93. Es war Gebrauch, nach erlangter Heilung dem Asklepios einen Hahn zu opfern.

[2] Rousseau, Emile, Œuvres II, Paris, Hachette 1905, 280.

Von Jesus Christus hat sie das geerbt. Erst er verknüpfte der Kleinheit und Größe, „der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich". Er rang nicht die Kraft durch die Demut, noch die Demut durch die Kraft nieder. Friedrich Nietzsche, der Prophet der Herrenmoral, verspottet die Demut Christi und des Christentums, weil sie einer Verleugnung der Größe gleichkomme. Sie sei „ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was Höhe hat: das Evangelium der Niedrigen mache niedrig".[1] Welch flammenden Protest erhebt hiergegen das Leben Jesu! Jesu wahrt und betont unentwegt das Bewußtsein seiner übermenschlichen Messiaswürde und seines göttlichen Wesens. Und ihm entsprechend wirkt er auch eine Persönlichkeit aus voll Adel der Gesinnung, Wucht der Tätigkeit und Majestät des Leidens. Nichts Höheres, Erhabeneres, Kraftvolleres als das Leben und die Person unseres Heilandes!

Aber Jesus wandelt auf dieser schwindlichten Höhe mit solcher Herablassung gegen andere und mit so unergründlicher und freigewollter Verdemütigung, als wäre er der letzte und kleinste von allen.

So was hätten die alten Kulturvölker nicht für möglich gehalten. Sie kannten wohl Männer von Macht und Hoheit auf dem Gipfel der Gesellschaft, und Gedemütigte, die als Diener und Sklaven zu ihren Füßen lagen. Ein Ausgleich jenes Übermenschentums jedoch mit diesem Untermenschentum, eine Vereinigung persönlicher oder standesrechtlicher Würde mit herablassender Gesinnung wäre für sie ein Unding gewesen. Die Kluft war so groß, daß die klassischen Sprachen für diese demütige Gesinnung nicht einmal ein Wort hatten. Man mag die Ausdrücke ταπεινός und humilis immerhin mit „demütig" übersetzen; sie bedeuten eben doch etwas ganz anderes. Sie behielten im Idiom der Griechen und Römer stets den Nebengeschmack von niederträchtig, verwerflich, verächtlich.[2] Erst unter der Einwirkung des Christentums wurden jene Ausdrücke so umgewertet, daß der Arme und von der Natur Vernachlässigte,

[1] Der Antichrist, n. 43, Friedrich Nietzsches Werke Bd. X, Leipzig, Naumann 1006, 415.

[2] So bei Epiktet, Dissertationes III, 24, 56; Cicero, Quaest. Tuscul. V, 20; Josephus, De bello iudaico IV, 9, 2.

der „Demütige", nicht mehr geächtet war in den Augen der Leute von Stand und Geburt.

Besser war es freilich im alttestamentlichen Judentum. Das Alte Testament hatte die Vereinigung von Hoheit und Macht mit Niedrigkeit und Demut nicht nur gepriesen, sondern in seinen edelsten Vertretern auch teilweise verwirklicht.[1] Daran erinnerte sich jedoch die pharisäische Theologie zur Zeit Christi längst nicht mehr. Zeuge dafür die Mischna. So sehr im Mischnatraktat „Sprüche der Väter" die Demut empfohlen wird, so sehr wird betont, daß die rabbinische Gelehrtenkaste hochmütig auf die gemeine Masse herunterzuschauen berechtigt sei.[2] Sogar Hillel tat den dünkelhaften Ausspruch: „Ein Ungebildeter scheut nicht die Sünde, und ein Laie ist nicht fromm."[3] Noch deutlicher tritt uns das protzige Gebaren, die lächerliche Eitelkeit und Ehrsucht der Schriftgelehrten und Pharisäer in den Evangelien entgegen.

Jesus Christus hingegen bietet vom ersten Augenblick seines irdischen Daseins bis zum Tod am Kreuze alles auf, um das Distanzgefühl im Vergleich zur Menge abzuschaffen und in seiner Person ein vollendetes Beispiel tiefster Herablassung und Selbstentäußerung aufzustellen,[4] und schreibt ebenso bezeichnend seinem Antichrist die Devise aufs Panier: „Hauptgesichtspunkt: Distanzenaufwerfen!"[5] Mit Rücksicht darauf tritt er schon in diese Welt ein wie ein obdachloses Findelkind. Von der Gesellschaft der Menschen ausgestoßen, wird er in einem Stalle geboren und leiht sich gleichsam von den Tieren eine Spanne Bodens, um seinen Fuß auf die Erde setzen zu können.[6] Damit nicht genug, läßt er sich von Herodes verfolgen und von Maria und Joseph nach Ägypten flüchten.[7] In die Heimat zurückgekehrt, nimmt die heilige Familie

[1] Vgl. Karl Thieme, Die christliche Demut, I. Hälfte, Wortgeschichte und die Demut bei Jesus, Gießen, Töpelmann 1909, 29—38.

[2] Fiebig, Pirque aboth. Der Mischnaschtraktat „Sprüche der Väter", Leipzig 1906, 7, 43.

[3] Aboth. 2, 5.

[4] Fr. Nietzsche, der Philosoph des modernen Übermenschentums, macht ihm das bezeichnenderweise zum Vorwurf. Der Antichrist n. 43, a. a. O. 415; Der Wille zur Macht n. 866, a. a. O. 115.

[5] Der Wille zur Macht n. 891, a. a. O. 131.

[6] Luk. 2, 7.

[7] Matth. 2, 13—18.

Wohnung in einem verpönten Winkel[1] der letzten Provinz Palästinas.[2] Später verdient Jesus sich seinen Lebensunterhalt als Bauhandwerker[3] und wird zeitlebens mit scheelem Seitenblick als Sohn des Zimmermanns von Nazareth angesehen.[4]

Auch während der Jahre seines öffentlichen Wirkens lebt er in einer solch demütigen Entblößung von allen irdischen Dingen, daß er selbst gesteht: „Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Nester, der Menschensohn jedoch hat nicht, wo er sein Haupt niederlege."[5]

Demütig ist seine Lehrweise. Weit entfernt, den Phrasenschwall, die Wortklauberei und die ganze zünftige Form der Pharisäer und Schriftgelehtren nachzuahmen, kleidet er seine tiefen Wahrheiten in die einfache Sprache des Volkes und redet in so anmutiger, anspruchsloser Weise, daß auch der Ungebildetste ihn verstehen und jedes Kind seine Gleichnisse und Parabeln fassen kann.

Demütig ist seine Wundertätigkeit. Seine Großtaten vollziehen sich ohne jeden Beigeschmack professioneller Aufdringlichkeit und marktschreierischer Ostentation. Ob er nun Blinde sehen, Lahme gehen und Taube hören macht, ob er Tote zum Leben erweckt oder den Elementen der Natur gebeut — alles geht so einfach und anspruchslos vor sich, als handelte es sich um die gewöhnlichsten Dinge dieser Welt. Und alles zielt einzig ab auf die Ehre des himmlischen Vaters und die Beurkundung seiner eigenen Gottesgesandtschaft. Wo eitle Schaustellung oder Befriedigung der Neugierde ihn zum Handeln drängen wollen, weist er die wundersüchtigen Bittsteller mit Entrüstung von sich,[6] und wo man ihn selbst ob seiner Wunder ehren und ihn gar zum politischen Messiaskönig machen will, flieht er auf die Einsamkeit des Berges und gibt in heißem Gebete dem Vater die Ehre.[7]

Demut bezeichnet jeden seiner Schritte und beherrscht seine ganze Gedankenwelt. Nie ist ein Wort der Selbstüberhebung

[1] Joh. 1, 46.
[2] Matth. 2, 19—23.
[3] Mark. 6, 3.
[4] Matth. 13, 55; Luk. 3, 23; 4, 22; Joh. 6, 42.
[5] Matth. 8, 20.
[6] Matth. 12, 39; 16, 4; Mark. 8, 12; Luk. 11, 29; 23, 8 f.
[7] Joh. 6, 15.

aus seinem Munde ausgegangen; nie hat ein Wort der Schmeichelei bei ihm Gehör gefunden. Jede Titulatur, die bloß auf Eitelkeit und Beweihräucherung abzielt, lehnt er ab.[1] Arme Fischer wählt er zu seinen Jüngern, Zöllner und Sünder, die Geächteten der jüdischen Gesellschaft, zu seinen Freunden und Vertrauten,[2] unbekümmert um den Vorwurf, daß er damit das Standesrecht der Gelehrtenkaste geringschätze, der er doch anzugehören schien.[3] Auch bei seinen Jüngern verpönt er das Streben nach Rang und Ehren, das „Pathos der Distanz", mit den entschiedenen, programmmäßigen Worten: „Nicht so wird es sein unter euch; sondern wer immer unter euch der Größte sein will, werde euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, werde aller Knecht, sowie auch der Menschensohn nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele."[4] Demgemäß wäscht der Herr am Vorabend seines Leidens den Jüngern die Füße — Sklavenarbeit — und kann so in Wirklichkeit und mit Wahrheit sprechen: „Ich bin in euerer Mitte wie ein Diener."[5]

Den tiefsten Abgrund seiner Demut offenbart er jedoch erst in seinem Leiden und Tode. Schweigend und freiwillig jede Unbill und Ungerechtigkeit, namenlose Pein und schmachvollsten Tod auf sich zu nehmen, ist zweifellos ein Merkmal unübertrefflicher Demut sowohl als sittlicher Heiligkeit überhaupt. Bereits Plato erblickte darin die Feuerprobe seines Idealmenschen. Er stellt sich seinen Idealgerechten vor als „einen aufrichtigen und großherzigen Mann, der nicht gut scheinen, sondern gut sein will. Zuerst muß die gute Meinung von ihm genommen werden; denn wenn er für gerecht gehalten wird, so werden ihm darob Ehren und Geschenke zuteil werden, und es wird dann zweifelhaft bleiben, ob er aus Liebe zur Gerechtigkeit oder vielmehr der Geschenke und Ehren willen gerecht sei. Deshalb muß er jedes Dinges beraubt werden, die Gerechtigkeit ausgenommen. . . . Und während er nichts Ungerechtes getan hat, soll er doch von den Menschen für

[1] Matth. 23, 7; Mark. 10, 18.
[2] Matth, 11, 19.
[3] Mark. 2, 16.
[4] Matth. 20, 26—28; 23, 11; Mark. 9, 35; 10, 43—45.
[5] Luk. 22, 27.

den Ungerechtesten gehalten werden, und weder diese Verleumdung, noch alles Ungemach, das daraus folgen mag, darf ihn irgendwie aus der Fassung bringen. Er muß vielmehr bis zum Tode den Gleichmut bewahren und sich sein Leben lang für ungerecht halten lassen, trotz seiner Gerechtigkeit. . . . Dazu soll er schließlich mit Geißeln gestrichen, gefoltert, in Banden geworfen und ihm die Augen ausgestochen werden und, nachdem er alle Qualen ausgestanden, am Kreuze erhöht oder in Stücke gehauen werden."[1] Erst wenn er all das willig über sich habe ergehen lassen, stehe fest, daß er ein vollendeter Gerechter gewesen sei.

Wer denkt nicht bei dieser Beschreibung des platonischen Gerechten an Jesus Christus? Allein während der „göttliche" Philosoph des Altertums hier bloß von einer idealen Gerechtigkeit träumt, ohne an die Möglichkeit nur zu denken, daß sie je verwirklicht werden könnte, hat Jesus das Ideal voll und ganz erfüllt und sogar weit übertroffen. Er weiß sich im Besitze höchster Tugend und Vollkommenheit, und er läßt sich wie ein gemeiner Missetäter fesseln, der schwersten Vergehen beschuldigen und zum Kreuze verurteilen! Er trägt in sich das absolute Bewußtsein seines messianischen Berufes und göttlichen Wesens, und er gestattet, daß Unmenschen an ihm die Sklavenstrafe der Geißelung vollziehen, ihn anspeien, im Narrenkleide verspotten und mit Dornen krönen! Er kann ebensogut zwölf Legionen Engel zu seiner Hilfe aufrufen,[2] als er mit einem einzigen Worte seine Feinde niederstrecken und sich rechtfertigen kann, und er schweigt[3] und weist jede Hilfe von sich! Er ist der Herr des Lebens und hat seine Wunderkraft an Lebendigen und Toten so oft glänzend bewiesen, und er läßt sich wie ein Lamm zur Schlachtbank führen, wie ein Wurm zertreten, mit den Straßenräubern ans Marterholz schlagen und haucht unter unsäglichen Schmerzen seine Seele aus. Wie überwältigend wahr und zutreffend erweist sich da die Selbstcharakteristik Jesu: „Lernet von mir, denn ich bin sanft und von Herzen demütig."[4] Lehre, Leben und Tod Jesu sind ein großartiges Hochrelief dieser tiefsten Demut und — Sanftmut.

[1] D. Platonis, De rebus publicis sive de iusto lib. II, ed. Ioannes Sozomenus, Venetiis 1626, 44.

[2] Matth. 26, 53.

[3] Matth. 26, 63; Mark. 14, 61. [4] Matth. 19, 29.

2. Jesu Umgang mit den Menschen.

a) Die Sanftmut Jesu.

Sanftmut ist nichts anderes als die Demut im Verkehr mit dem Nächsten. Sie besteht nicht in Schwäche, nicht in Grundsatzlosigkeit, nicht in Nachgiebigkeit gegen alle Wünsche und Ansichten des Mitmenschen, geradesowenig als Demut in der Verleugnung eigenpersönlicher Kraft und Größe besteht. Sanftmütigkeit ist die Mäßigung des Zornes, des Hasses und der Rachgierde, ist die leidenschaftslose Gemütsruhe dessen, der sich selbst beherrscht seinen Beleidigern gegenüber. Sie ist also auch nicht schlechthin Gemütsruhe, Leidenschaftslosigkeit oder gar Gefühllosigkeit. Die Ruhe des Sanftmütigen hat ihre Wurzeln in tatkräftiger Nächstenliebe, ihre Grenzen in der eigenen Pflicht und ihr Ziel in der Ehre Gottes. Wo eines dieser drei Dinge in Frage steht, muß sich unter Umständen auch die zarteste Sanftmut paaren mit feurigem Eifer und flammender Ungeduld. Moses ergrimmt in heiligem Zorne angesichts des halsstarrigen, abgöttischen Volkes, und er war doch „der sanftmütigste aller Menschen, die auf Erden lebten".[1]

So Jesus. Sein Evangelium und seine ganze Person hauchen eine unendliche Friedlichkeit, Ruhe, Geduld und Versöhnlichkeit aus. Nicht die Sanftmut eines von der Welt zurückgezogenen Lebens, das die Klippen der Ungeduld nicht kennt. Jesus „hat unter uns gewohnt";[2] er hat mitten in der Welt und im regsten Verkehr mit den Menschen gelebt; es gab im ganzen Lande keinen öffentlicheren Mann, keinen, den „die Massen des Volkes bedrängten", „bestürmten", „belagerten",[3] wie Jesus von Nazareth. Und doch wahrt Jesus die ewige Ruhe und Milde! Wenn die Jünger nach des Tages Mühe und Last die Mütter mit ihren Kindern abweisen wollen, um ihn nicht vollends zu erschöpfen, da winkt er den Kleinen mit süßem Lächeln: „Lasset die Kleinen zu mir kommen und wehret es ihnen nicht, denn ihrer ist das Himmelreich!"[4] Undank und Unbill gegen ihn werden bisweilen so groß und unerträglich, daß die Jünger drängen: „Herr, willst du, so sprechen wir, daß Feuer niederfahre vom

[1] 4. Mos. 12, 3.
[2] Joh. 1, 14.
[3] Mark. 3, 10; 5, 24; Luk. 5, 1; 8, 42. 45.
[4] Matth. 19, 13 f.; Mark. 10, 13 f.

Himmel und die Menschen verzehre!" Er aber wendet sich um und bietet ihnen ab: „Ihr wisset nicht, wessen Geistes ihr seid."[1] Der Unverstand, die Engherzigkeit und Kleingläubigkeit der Apostel stellen die Sanftmut des Meisters auf so harte und dauernde Probe, daß er in die Worte ausbricht: „O ungläubiges und verkehrtes Geschlecht! wie lange soll ich bei euch sein! wie lange euch ertragen!"[2] Aber er harrt geduldig bei ihnen aus und erträgt ihre Schwachheit und Verkehrtheit mit unzerstörbarer Langmut.

Nichts scheint größere Anziehungskraft auf Jesus ausgeübt und nichts seiner Vorliebe mehr entsprochen zu haben als mildes, stilles, sanftes Wesen. Sein Auge weidet sich fortwährend an den Bildern der Sanftmut, an den stillen, geräuschlosen Gotteswundern in der Natur. Sein Herz zieht es zu den sanftmütigen Menschen, zu den Kindern, den Fischern am Strande, dem bittern Elend der geduldig Leidenden. Sein steter und liebster Wunsch ist der Wunsch des Friedens und der Eintracht, und wo er in ein Haus Einkehr hält, da kehrt mit ihm stets der Friede ein.[3] Sein Wort, so machtvoll, so gebieterisch, ist die frohe Botschaft der Sanftmut und Friedfertigkeit: „Selig die Sanften, denn sie werden als Erbteil das Erdreich besitzen! Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen! Selig die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden! Selig, welche Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich!"[4] „Sein Geist wandelt immerdar auf einer Höhe, wo die Sonne des Göttlichen nie untergeht, die hinausragt über die trüben Nebel und düstern Wolken leidenschaftlicher Erregung. Von keinem ungeordneten Affekt ist er erschüttert, von keiner Aufwallung hingerissen — so erhaben, daß die Leidenschaft nicht einmal den äußersten Umkreis seines Seelenlebens zu berühren vermag."[5] Seine Seele ist wie ein unendlich tiefer und stiller Bergsee, aus dem die ewige Sonne strahlt und dessen Fluten kein Sturm bis auf den Grund zu erregen vermag.

[1] Luk. 9, 54 f.

[2] Matth. 17, 16.

[3] Matth. 10, 13; Mark. 5, 34; 9, 50; Luk. 10, 5 f.; 24, 36; Joh. 14, 27; 16, 33; 20, 21. 26.

[4] Matth. 5, 4. 7. 9 f.

[5] Franz Hettinger, Apologie des Christentums, II, 8. Aufl., Freiburg, Herder 1899, 456.

Und dennoch, bei all dieser Ruhe und Sanftmut kann Jesus sehr entschieden handeln, ja, wuchtig tadeln und majestätisch zürnen. Den verschmitzten Gesandten des arglistigen Despoten Herodes gibt er den Bescheid: „Gehet und saget diesem Fuchse: Siehe, ich treibe böse Geister aus und vollbringe Heilungen heute und morgen und am dritten Tage vollende ich."[1] Dem Petrus erteilt er die ungewohnt scharfe Rüge: „Weiche zurück, Widersacher! Du bist mir ein Ärgernis, weil du nicht auf das sinnest, was Gottes, sondern auf das, was des Menschen ist."[2] Auf die Pharisäer sauft es wie mit Keulenschlägen nieder: „Heuchler! Vipern! Natternbrut! Übertünchte Gräber! Törichte und blinde Führer!"[3] Ein vielfaches Wehe ruft er über die Städte Korazin, Bethsaida, Kapharnaum und Jerusalem.[4] Bei der Tempelreinigung macht er aus Stricken eine Geißel und treibt die Verkäufer von Ochsen und Schafen weg samt ihren Tieren, schüttet den Wechslern das Geld aus, wirft ihre Tische um und spricht zu den Verkäufern von Tauben: „Nehmet das hier fort und machet das Haus meines Vaters nicht zu einem Markthause!"[5] Das sind gewiß ernste, packende und sogar bittere Äußerungen.

Aber sie sind sämtlich diktiert vom reinsten Altruismus, von der Liebe zu Gott und den Menschen, vom messianischen Berufsbewußtsein, nicht von persönlicher Kränkung und Aufregung. Jesus ist ergrimmt über das Böse, aber nicht, weil ihm Böses geschieht. Der gutmeinende Jünger, der ihn vor dem Tode retten will, vernimmt ebenso scharfe und schärfere Rüge, als der fürstliche Wüterich, der ihn mit Todesdrohungen einzuschüchtern und vom Berufswirken in Judäa abzuhalten sucht; denn beide dienen den Plänen des höllischen Widersachers und durchkreuzen die Wege Gottes. Die Pharisäer rügt er, weil sie das göttliche Gesetz fälschten und das Volk vom Reiche Gottes abhielten; er hält ihnen ihre ganze Bosheit und Verworfenheit vor Augen, um sie aufzuschrecken und zu bekehren, mag er dadurch auch den schwersten Verfolgungen und dem Tode sich aussetzen. Das erschütternde

[1] Luk. 13, 32.
[2] Matth. 26, 23; Mark. 8, 33.
[3] Matth. 23, 1—33; Luk. 13, 15.
[4] Matth. 11, 21—24; Luk. 19, 41 ff.
[5] Matth. 21, 12 ff.; Mark. 11, 15 ff.; Luk. 19, 45 ff.; Joh. 2, 14 ff.

Wehe hallt über die Städte, nicht, weil sie ihn enttäuscht und verachtet, sondern weil sie nicht Buße getan und sich nicht gebessert haben, weil sie „nicht erkannt haben, was zu ihrem Frieden dient". Und wo seine Person auch nicht im entferntesten in Frage kommt, da vollzieht er das Strafgericht an den Tempelschändern, einzig aus Eifer für das Haus Gottes. „Der Eifer für das Haus des Herrn verzehrt mich," so hatte der Psalmist von ihm geweissagt.[1] Der Eifer für das Haus und Reich Gottes ist die einzige Richtlinie des Lebens Jesu. Das ist das Wunderbare: auch wo er rechten, zürnen und strafen muß, auch in den Augenblicken höchster sittlicher Entrüstung, nirgends eine Spur von Selbstkränkung, von Rachgierde, von Egoismus. So werden sogar die düstern, bittern, und scheinbar harten Worte und Handlungen Jesu, die eine unverständige oder böswillige Kritik beanstandet,[2] zu einer Bestätigung seiner sanftmütigen Gesinnung.

Wo es erst auf die eigentliche Feuerprobe seiner Sanftmütigkeit ankommt, auf sein persönliches Verhalten gegenüber den Beleidigern, Feinden und Schergen, welch staunenswerte und wahrhaft gottmenschliche Milde tritt uns da entgegen! Wie übermenschlich ruhig erträgt er die Wunden getäuschter Freundesliebe! Mit nie ermüdender, himmlischer Geduld hatte Jesus die zwölf Jünger erzogen, sie in die tiefsten Geheimnisse seines Herzens eingeweiht und zu seinen vertrautesten Freunden gemacht. Und jetzt, beim letzten Abendmahl, während er ihnen den höchsten Beweis seiner Liebe gibt, entströmt seinem sanften Herzen die überwältigende Klage, daß er eine Natter am Busen genährt: „Einer aus euch wird mich verraten."[3] Doch kein Wort der Rüge an den gegenwärtigen Verräter Judas; ja, um ihn vor Unbill zu schützen, sagt er nicht einmal öffentlich,[4] wer der Elende sei. Er läßt ihn das Liebesmahl mitfeiern und bedeutet ihm nur vertraulich, so daß

[1] Ps. 68, 10; vgl. Joh. 2, 17.

[2] Albert Dulk, Der Irrgang des Lebens Jesu, II, Stuttgart 1884, 132; Ed. v. Hartmann, Das Christentum des N. Testaments, Sachsa im Harz 1905, 68 f. Dagegen Carl Hennemann, Die Heiligkeit Jesu, Würzburg, Göbel 1898, 118 ff.; Herman Schell, Apologie des Christentums, II, 2. Aufl., Paderborn, Schöningh 1908, 391 f.

[3] Matth. 26, 21; Mark. 14, 18; Luk. 22, 21; Joh. 13, 21.

[4] Nur Johannes erfährt es aus einem stummen Zeichen: Joh. 13, 22 ff.

„keiner der Tischgenossen merken konnte, was er eigentlich meinte“[1]: „Was du tun willst, das tue bald.“[2] Einige Stunden später kam Judas an der Spitze einer bewaffneten Horde auf den Meister zugeschritten und sprach: „Sei gegrüßt, verehrter Meister! Und er küßte ihn.“[3] Und auf diese teuflische Untat hat Jesus kein Wort des Tadels; einzig einen Aufschrei getäuschter Freundesliebe: „Judas, mit einem Kusse verrätst du den Menschensohn!“[4]

Petrus, der sich über den Verrat am meisten aufgeregt,[5] den Jesus vor handgreiflichen Ausschreitungen zurückhalten mußte bei der Gefangennahme,[6] Petrus, den Jesus vor allen anderen Jüngern ausgezeichnet hatte, verleugnet seinen Herrn bald nach der Gefangennahme schmachvoll, unter Schwüren und Verwünschungen: „Ich kenne diesen Menschen nicht, von dem ihr sprechet.“[7] „Da wandte sich der Herr um und blickte ihn an,“ mit einem Blicke unendlicher Wehmut, Milde und Verzeihung, der dem Apostelfürsten bis auf den Grund der Seele drang und ihn augenblicklich zu Reuetränen rührte.[8]

Jesus steht vor seinen Anklägern und Richtern, das Lamm Gottes vor den reißenden Wölfen. Ein ergreifender Anblick, ein Anblick voll erhabener Schönheit! Seine demütige Haltung, sein ruhiges, leidvolles Dulderantlitz, die geschlossenen Lippen, das heilige Schweigen — alles atmet die Schönheit himmlischer Geduld und Milde. Nur wo Pflicht und Wahrheit zu sprechen gebieten, spricht er; zu seiner Selbstverteidigung jedoch bringt er in der ganzen Passionsgeschichte kaum ein Wort vor. Verworfene und bestochene Subjekte legen falsches Zeugnis ab wider den Unschuldigen: er schweigt. Der Hohepriester Kaiphas tritt in die Mitte und spricht: „Antwortest du nichts auf das, was diese dir vorwerfen?“ „Jesus aber schwieg still und antwortete nichts.“[9] Der römische Landpfleger Pilatus kann es nicht fassen, daß der Mann sich nicht verteidigt, von dem es doch hieß, er „rede gewaltig“.

[1] Joh. 13, 28. [2] A. a. O.
[3] Matth. 26, 47 ff.; Mark. 14, 43 ff.; Luk. 22, 47 ff.
[4] Luk. 22, 48.
[5] Joh. 13, 24.
[6] Joh. 18, 10; vgl. Matth. 26, 51 ff.; Mark. 14, 47; Luk. 22, 49 f.
[7] Matth. 26, 69 ff.; Mark. 14, 66 ff.; Luk. 22, 56 ff.; Joh. 18, 17 ff.
[8] Luk. 22, 61; vgl. Matth. 26, 75; Mark. 14, 72.
[9] Mark. 14, 56—61; Matth. 26, 59—63.

„Hörst du denn nicht, was sie alles gegen dich bezeugen?" so fragt er den Angeklagten. Dieser aber „antwortete ihm nicht auf irgendeine Rede, so daß der Landpfleger sich höchlichst verwunderte".[1] Der Vierfürst Herodes hört die Verbrechen an, welche die Priester und Schriftgelehrten von Jesus aussagen: Jesus aber schweigt. Herodes sucht „durch vielfache Fragen" ihn zu einer Selbstverteidigung herauszufordern. Doch „er antwortete ihm nichts. . . . Da verachtete ihn Herodes samt seiner Heeresfolge und verhöhnte ihn".[2]

So wird der milde Gottheiland zur Beute der Schergen, einer rohen heidnischen Soldateska. Sie entkleiden und geißeln ihn, um ihren unbändigen Haß am Verurteilten zu kühlen. Jeder Nerv des Leibes Christi zuckt vor entsetzlicher Qual, jede Faser blutet, in Fetzen hängt seine Haut vom zerschlagenen Rücken. Und er schweigt und duldet, er, der mit dem Hauche seines Mundes die Peiniger niederstrecken könnte. Jetzt ziehen sie ihm ein Narrenkleid an, drücken eine Dornenkrone tief in sein Haupt, geben ihm ein Rohrzepter in die Rechte, um ihn als Pseudokönig zu verlachen. Dann entreißen sie ihm das Rohr, schlagen damit auf sein dornendurchbohrtes Haupt, höhnen ihn mit Kniebeugungen und spucken ihm ins Antlitz.[3] Wie ein glühendes Schandmal brannte ihr ekler Auswurf auf seiner Seele; jedes Wort des Spottes empfand er als grausamen Dolchstich; die schmachvolle Erniedrigung und Verhöhnung war das schrecklichste, was dem Messiaskönig und Gottessohn angetan werden konnte. Und bei alldem kein Wort der Klage aus seinem göttlichen Munde, keine Silbe der Selbstverteidigung und Ehrenrettung, keine Äußerung der Rache gegenüber seinen Peinigern.

Nun hängt er seit Stunden am Kreuze. Noch dauert die Verhöhnung fort: „Wenn du Gottes Sohn bist, so steige herab vom Kreuze! . . . Andern hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen! . . . Hört, wie er dem Elias ruft!" So spotteten die Schergen, die Priester und Schriftgelehrten, die Laffen, welche zuschauten und vorübergingen.[4] Jesus aber sprach: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!"[5]

[1] Matth. 27, 13 f.; Mark. 15, 4 f. [2] Luk. 23, 8—11.
[3] Matth. 27, 27—31; Mark. 15, 16—20.
[4] Matth. 27, 39—50; Mark. 15, 29—37; Luk. 23, 35—39.
[5] Luk. 23, 34.

Das ist einfach überwältigend, eine Milde und Sanftmut, die keine menschliche Kraft nachzuahmen, kein menschlicher Verstand zu fassen, keine Menschenzunge auszusprechen vermag. Auf seine Umgebung machte diese Sanftmut einen solchen Eindruck, daß noch Jahrzehnte später Paulus die Korinther beschwört bei der „Sanftmut und Milde Christi“[1] und daß Petrus voll Bewunderung daran erinnert, Jesus habe, „da er geschmäht wurde, nicht wieder geschmäht, da er litt, sich nicht zu Drohungen hinreißen lassen“.[2]

Die Sanftmut Jesu ist um so staunenswerter, je zartfühlender er war. Ja, wenn sein Herz mit Apathie erfüllt und unempfindlich gewesen wäre für Hohn und Spott, für Leiden und Schmerz! Wenn er wenigstens, gleich den Stoikern, geheuchelt hätte, leidens- und teilnahmslos, empfindungslos und kalt dem Leiden und Unrecht gegenüberzustehen![3] Allein das Gegenteil war bei ihm der Fall. Kein zarteres Herz, kein reicheres und empfindsameres Gemüt als das seine. Erlittenes Leid und Unrecht bringen alle Saiten seiner feingestimmten, erhabenen Seele in Schwingung und tun sich in rührend aufrichtiger, offener und ergreifender Weise nach außen kund. Denken wir bloß an Gethsemani, an die Begegnung mit dem Verräter Judas und mit dem schwachgewordenen Petrus, an die Worte am Kreuze! Und wie er das eigene Leid fühlt und durchfühlt, so ist er auch voll Mitgefühl, voll Mitleid, voll Erbarmen für die leidenden Mitmenschen.

b) Die Barmherzigkeit Jesu.

Erbarmen, Barmherzigkeit ist ebensowohl ein Grundzug seines Wesens als Sanftmut und Milde. An manchen Stellen des Evangeliums wird betont, daß er von tiefem Erbarmen erfüllt gewesen sei mit der Not des ganzen Volkes oder einzelner aus dem Volke: „Es erbarmte ihn.“[4] Deutlich sah man's ihm an. Sein Antlitz ward verändert. Sein Wort ward voll innigster Teilnahme. Sein

[1] 2. Kor. 10, 1.

[2] 1. Petr. 2, 23.

[3] Über diese stoische Tugend vgl. Cicero, Quest. Tuscul. II, 12, 29; III, 10, 21; Seneca, De const. sap. XIV, 123; Horatius, Ep. I, 1.

[4] Matth. 9, 36; 14, 14; 15, 32; 20, 34; Mark. 1, 41; 6, 34; 8, 2; Luk. 7, 13.

Auge trübte sich oder füllte sich gar mit Tränen.[1] Er vergaß alles andere, einzig darauf bedacht, zu lindern und zu helfen: „Es erbarmte ihn."

Ihn erbarmte der Betrübten und Trauernden. Er konnte keinerlei Betrübnis mitansehen, ohne ergriffen zu werden und auf werktätige Abhilfe oder doch auf Trost zu denken. Beide preist er selig, diejenigen, so trauern, wie diejenigen, welche Trauer lindern.[2] Am meisten schnitt ihm das Leid derer ins Herz, die am Sarge teurer Toten standen. Wie er die Trostlosigkeit der Witwe von Naim sah, deren einziger Sohn zu Grabe getragen wurde, „da erbarmte er sich ihrer und sprach zu ihr: ‚Weine nicht!'" Dann tritt er zur Totenbahre, erweckt den Jüngling durch sein Allmachtswort zum Leben und führt ihn seiner Mutter zu.[3] — Der Synagogenvorsteher Jairus fällt auf offener Straße dem Heiland zu Füßen und bittet ihn um Hilfe für sein sterbendes Töchterlein. Sofort verläßt Jesus die Volksmenge, die seiner harrt, und eilt ans Sterbelager, wo bereits der Tod eingekehrt ist. „Weinet nicht!" spricht er teilnehmend zu den Anverwandten. Dann entfernt er die Klageweiber und Trauerpfeifer aus dem Gemach und ruft das Mägdlein ins Leben zurück.[4] — Noch rührender ist sein Jammer um den verstorbenen Freund Lazarus in Bethanien und sein Erbarmen mit den überlebenden Schwestern Maria und Martha. „Da Jesus sah, wie sie weinten, erschauerte er im Geiste und erschütterte sich . . . Und er weinte. Da sagten die Juden: ‚Siehe, wie er ihn lieb hatte!' . . . Jesus aber, wieder in sich erschauernd, kam an das Grab", rief den Toten hervor und trocknete die eigenen und fremden Tränen.[5]

Es erbarmte ihn der Kranken und Leidenden. Die Zeugen seines Allmachtwirkens können es nicht genug wiederholen: „Jesus aber erbarmte sich der Blinden, berührte ihre Augen, und sogleich sahen sie wieder."[6] „Jesus aber erbarmte sich des Aussätzigen, streckte seine Hand aus und berührte ihn und sagte: Ich will,

[1] Luk. 19, 41; Joh. 11, 33. 35.
[2] Matth. 5, 3; 25, 35 ff.
[3] Luk. 7, 13 f.
[4] Mark. 5, 22 f.; 35—43; Matth. 9, 18 f. 23—26; Luk. 8, 41 f. 49—56.
[5] Joh. 11, 35—45.
[6] Matth. 20, 34.

werde rein!"[1] „Jesus aber erbarmte sich der Volksmasse und heilte deren Kranke."[2] „Jesus begab sich rings in alle Städte und in die Ortschaften . . . heilend jegliche Krankheit und jegliches Siechtum."[3] Er kann nicht essen, bis er den Wassersüchtigen im Speisesaale geheilt hat, trotz des Sabbats und des Ärgernisses der anwesenden Pharisäer.[4] Selbst in der Synagoge und mitten in der Predigt hält er inne, um erst dem Mann mit der verdorrten Hand[5] und dem blutflüssigen Weib[6] zu helfen.

Nicht einmal vor den Aussätzigen schreckt er zurück. Er betrachtet den Aussatz nicht, wie die Juden, als Bild und Strafe der Sünde. Er stößt die Ärmsten, die von dieser schrecklichen Krankheit befallen sind, nicht, wie es Brauch und Gesetz war, hinaus. Vielmehr heilt er mit Vorliebe sie, gedenkt mit Vorliebe ihrer und legt sie den Aposteln besonders warm ans Herz.[7] So werden die Aussätzigen durch ihn „die Kranken des lieben Gottes", nach dem Ausdruck des Mittelalters. „Er heilte sie alle," bemerken die Evangelisten öfter, wie viele Sieche, Fieberkranke, Gelähmte, Elende, Aussätzige auch ihm entgegentraten oder ihm zugeführt wurden.

Solche Gutherzigkeit bewies er den Kranken, daß die Jünger in ihm das prophetische Wort erfüllt sahen: „Er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen."[8] In der Parabel vom barmherzigen Samariter erhebt Jesus den Krankendienst eigentlich zum Gottesdienst und zum Wahrzeichen vollendeter Nächstenliebe.[9]

Es jammerte ihn der Armen und Notdürftigen. Es ist staunenswert, wie offen sein Auge, seine Hand und sein Herz waren gegenüber allen Dürftigen. „Da er die Scharen sah, erbarmte er sich ihrer, weil sie abgequält waren und darniederlagen, wie Schafe, die keinen Hirten haben."[10] Tagelang predigt er in der Wüste ohne Nahrung und Ruhe, und ohne nur daran zu denken, daß er mehr als seine Zuhörer der Erquickung bedürfe. Des hungrigen Volkes vergißt er nicht: „Es erbarmt mich der Volksschar . . . sie

[1] Mark. 1, 41. [2] Matth. 14, 14.
[3] Matth. 9, 35. [4] Luk. 14, 2—4.
[5] Mark. 3, 3. [6] Luk. 11, 11 f.
[7] Matth. 10, 6. [8] Matth. 8, 17.
[9] Luk. 10, 30—37. [10] Matth. 9, 36; Mark. 6, 34.

haben nichts zu essen, und ich will sie nicht ungespeist fortlassen, damit sie nicht etwa verschmachten auf dem Wege."[1]

Dann erinnert er sich wieder der Schuldner und insbesondere der hoffnungslosen Schuldgefangenen.[2] Ihr Notruf und der grausame Urteilsspruch ihrer Richter gellt ihm in den Ohren, wird ihm zum beredten Bilde für Sünde und Sündenelend, zur wehmütigen Bitte sogar in seinem Vaterunser: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldnern."[3]

Die Armen überhaupt sind seine Lieblinge. Er preist die Armen selig[4] und verlangt von den Reichen, daß sie wenigstens dem Geiste und der Gesinnung nach arm werden.[5] Er ist gekommen, den Armen das Evangelium zu predigen.[6] Die Armen beruft er vor allen anderen ins Himmelreich.[7] Der Opferpfennig der armen Witwe gilt vor ihm mehr als die reichsten Spenden.[8] Wer den Armen gibt, sammelt Schätze für den Himmel.[9] Almosengeben stellt er über die Erfüllung aller Ritualgebote; ja, er hebt die letzteren auf, um das erstere zu fördern.[10] Er kann nicht Reichtum und Armut, Üppigkeit und Elend nebeneinander sehen. Er bedauert die Reichen, da ihrer viele verloren gehen, weil sie hartherzig und geizig sind: „Wehe den Reichen! Leichter ist's, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als das ein Reicher eingehe ins Himmelreich!"[11] Dem hartherzigen Prasser stellt er das Verdammungsurteil, indes er den armen Lazarus für seine Entbehrungen zum Erben des Himmels einsetzt.[12] Ja, der arme Heiland, der selbst nicht hatte, wo er sein Haupt hinlege, gibt dennoch Almosen von dem wenigen, das man ihm schenkt.[13]

---

[1] Matth. 15, 32; Mark. 8, 2.
[2] Matth. 18, 21 ff.; 19, 26 ff.; Luk. 7, 41 ff.; 16, 5 ff.
[3] Matth. 6, 12; Luk. 11, 4.
[4] Luk. 6, 20.
[5] Matth. 5, 3.
[6] Matth. 11, 3; Luk. 4, 18; 7, 22.
[7] Luk. 6, 20; 14, 13 ff.
[8] Matth. 12, 42; Luk. 21, 3.
[9] Matth. 19, 21; Mark. 14, 13; Luk. 14, 22.
[10] Luk. 11, 13.
[11] Matth. 19, 24; Mark. 10, 25; Luk. 18, 25.
[12] Luk. 16, 23 ff.
[13] Joh. 12, 6. 8; 13, 29.

Ihn erbarmt der Sünder, der geistig Armen, mehr noch als der physisch Notleidenden. Hier tut sich die ganze gähnende Kluft auf, die den Heiland von den offiziellen Gesetzeslehrern und dem Troß ihrer gesetzesgerechten Anhänger trennte. Die Sünder, worunter besonders die Hurer und Zollbeamten verstanden wurden,[1] waren entweder förmlich von der Gemeinde ausgeschlossen oder doch in der öffentlichen Meinung als Abtrünnige betrachtet. Der strenge Jude hielt sich skrupulös von ihnen fern, weil er sie für unrein und jeden Verkehr mit ihnen als befleckend ansah. Absonderung, gesellschaftliche Ächtung, Verachtung, Feindschaft, Verdammung den Sündern! — das waren Grunddogmen jedes pharisäischen Gerechten und jeder gerechten Lebensführung.

Jesus dagegen mischt sich unter Sünder und Zöllner und ruft diese wie das übrige Volk zur Sinnesänderung und zum Eintritt in Gottes Reich. Er verkündigt sogar die unerhörten Leitsätze seines Wirkens: Der göttliche Heilsauftrag des Menschensohnes gelte vorerst und vor allen den Sündern;[2] er sei nicht gesandt, den glimmenden Docht auszulöschen und das geknickte Rohr vollends zu brechen, sondern aufzurichten, zu retten, zu erlösen, was verloren war.[3] „Denn so hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, welcher an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben besitze. Denn Gott hat seinen eingeborenen Sohn gesandt, nicht, damit er die Welt richte, sondern daß die Welt selig werde durch ihn."[4] So weit ging sein Erbarmen mit den Sündern und seine Gutherzigkeit gegen sie, daß es bald sprichwörtlich war und von Mund zu Mund flog: „Sieh, das ist der Freund der Zöllner und Sünder!"[5]

Es brauchte nicht mehr, um ihn zum Stein des Anstoßes zu machen für jeden Parteigänger der Pharisäer und Schriftgelehrten. Jesu Verkehr und verzeihendes Erbarmen mit dem Zöllner Levi[6] und mit dem Oberzöllner und „Obersünder"[7] Zachäus;[8] die

[1] B. Weiß, Leben Jesu I, 4. Aufl., Stuttgart, Cotta 1902, 480 f.
[2] Mark. 2, 16.
[3] Matth. 12, 20.
[4] Joh. 3, 16 f.
[5] Matth. 11, 19.
[6] Matth. 9, 9—13; Mark. 2, 14 ff.; Luk. 5, 27 ff.
[7] princeps publicanorum. [8] Luk. 19, 1—10.

Tischgemeinschaft mit den Sündern und ihr Zusammenströmen zu den Predigten des Meisters[1] riefen wahre Stürme pharisäischer Entrüstung wach. Jesus beschwört sie mit dem Hinweis auf die göttliche Barmherzigkeit: „Gehet hin und lernet, was es ist.“ „Erbarmen will ich und nicht Schlachtopfer.“[2] Die Erfüllung dieses göttlichen Erbarmens an dem Sünder ist sein Lebensziel: „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die, welche krank sind. So bin ich gekommen, nicht um die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder.“[3] „Der Sohn des Menschen ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren war.“[4] Er steigert den Ausdruck seines Erbarmens mit den Sündern zu den rührenden Gleichnissen vom verirrten Schafe und von der verlorenen Drachme.[5] Wie der Hirt die neunundneunzig Schafe zurückläßt, um mit eigener Lebensgefahr das hundertste in der Wüste zu suchen und auf den Schultern in den Schafstall zurückzutragen, und wie das arme Weib ihre verlorene Scheidemünze tagelang sucht und mit überströmender Freude wiederfindet, so Jesus und die Sünder: „Also, sage ich euch, wird Freude sein im Himmel über einen einzigen bußfertigen Sünder mehr denn über neunundneunzig Gerechte, welche der Buße nicht bedürfen. . . . Also, sage ich euch, wird Freude sein bei den Engeln Gottes über einen einzigen Sünder, der Buße tut.“[6]

Nicht einmal die am tiefsten gefallenen Sünder sind von seiner Barmherzigkeit ausgeschlossen. Im Gegenteil, sie sind der bevorzugte Gegenstand seines Wohlwollens und Mitleids und seiner verzeihenden Liebe. Die Sünderin, die im Hause des Pharisäers seine Füße salbt und mit ihren Haaren trocknet, vernimmt das tröstliche Wort: „Deine Sünden sind dir erlassen. Gehe fort in Frieden!“[7] Das ehebrecherische Weib, das von den Eiferern zur Steinigung geführt wird, wird durch Jesus gerettet und geht bekehrt von dannen: „Gehe hin und sündige nicht mehr!“[8] In

[1] Luk. 15, 1 ff.
[2] Matth. 9, 13; vgl. Osee 6, 6.
[3] Matth. 9, 12. 13; Mark. 2, 17; Luk. 5, 31.
[4] Luk. 19, 10; Matth. 18, 11.
[5] Luk. 15, 3—10.
[6] Luk. 15, 7. 10.
[7] Luk. 7, 36—50.
[8] Joh. 8, 1—11.

der Parabel vom verlorenen Sohn[1] zeichnet Jesus schließlich den fast maßlos überschwenglichen Jubel eines Vaters, der seinen in Sünde und Schande verkommenen Sohn wiederfindet. So entzieht Jesus seine Barmherzigkeit auch demjenigen nicht, der sich selbst weggeworfen hat und von allen verworfen und aufgegeben ist. So steigert sich nach dem Maße des Sündenelendes auch der maßlose Jubel des göttlichen Sünderfreundes, so oft ein verlorener Sohn zu seinem Herzen zurückkehrt.

Ihn erbarmt aller, die seine Wohltätigkeit ansprechen oder irgendwie seiner Hilfe bedürfen. Die Auserwählten seines Herzens sind wohl die Armen und Verachteten; doch umfaßt er mit Wohlwollen auch die Reichen und Vornehmen. Den vornehmen Ratsherrn Nikodemus unterrichtet er mit besonderer Sorgfalt;[2] begüterte Pharisäer wie Zöllner beehrt er mit seiner Gegenwart; er hilft dem Obersten Jairus und dem Hauptmann von Kapharnaum; und den reichen Mann gewann er lieb, weil er nach dem Weg zum ewigen Leben fragte.[3] Für die Kinder aus dem Hause Israel ist er in erster Linie gesandt. Doch läßt er sein Wohltun nicht bedingt sein durch Stammeszugehörigkeit: er nimmt sich mit großem Erbarmen auch der samaritischen Sünderin an[4] und erhört die heidnische Syro-Phönizierin, die ihn um ein Wunder anfleht.[5] Sein Mitleid gilt dem Nächsten schlechthin, d. h. jedem Hilfsbedürftigen, den er trifft.[6]

Jesus hat wohl auch Bitten zurückgewiesen;[7] nie aber und niemandem schlug er eine Bitte um Barmherzigkeit und Hilfe ab. Die Grenze seines Erbarmens ist einzig die Grenze der Not. Alle Bedrückten und unter einem Joch Seufzenden lädt er ein zu kommen, sich erquicken und die Last sich abnehmen oder erleichtern zu lassen.[8] Er bezeichnet diese erbarmende Hilfeleistung gegen alle als den charakteristischen Beruf seines Lebens: „Der Geist des Herrn ist über mir: darum hat er mich gesalbt und gesandt, den

[1] Luk. 15, 11—32.
[2] Joh. 3, 1 ff.
[3] Mark. 10, 17—22.
[4] Joh. 4, 7 ff.
[5] Matth. 15, 21—28; Mark. 7, 25—30.
[6] Luk. 10, 30 ff.
[7] Mark. 5, 19; Luk. 12, 14.
[8] Mark. 6, 6; 9, 19 ff.; 11, 24.

Armen die frohe Botschaft zu verkünden, um die gebrochenen Herzen zu heilen, um den Gefangenen Erlösung, den Blinden das Licht zu verkünden, um die Gedrückten in Freiheit zu entlassen und das Gnadenjahr des Herrn auszurufen."[1] Diesem erbarmenden Plane dient alles in seinem Leben, all seine Kraft, sein Sinnen, Beten und Arbeiten, sein Wort, seine Hand,[2] sein Speichel sogar[3] und der Saum seines Gewandes.[4]

Dieselbe allerhöchste Barmherzigkeit prägt er auch allen seinen Jüngern ein: „Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist."[5] Die Werke der Barmherzigkeit werden beim Gerichte ausschlaggebend sein. Die Barmherzigen werden aus dem Munde Jesu das Urteil hören: „Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters; nehmet zum Erbe das Reich, welches euch bereitet ist seit Grundlegung der Welt. Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr gabt mir zu essen; ich war durstig, und ihr habt mich getränkt; fremd bin ich gewesen, und ihr habt mich beherbergt; ich war nackt, und ihr habt mich gekleidet; ich bin krank gewesen, und ihr besuchtet mich; ich war in dem Kerker, und ihr kamet zu mir. . . . Wahrhaftig ich sage euch, was ihr einem aus diesen meinen mindesten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan."[6] Der unendlich barmherzige Gottheiland setzt sich demnach an die Stelle der leidenden Menschheit; er fühlt alle ihre Leiden als die eigenen und nimmt das am ärmsten Bruder geübte Erbarmen als an ihm geübt an: „Ich war hungrig, durstig, fremd, nackt, krank und gefangen; mich habt ihr gespeist, getränkt, beherbergt, gekleidet, besucht." Weiter kann selbst die Barmherzigkeit Gottes nicht gehen. An solchem Erbarmen Jesu wird die Welt in Ewigkeit nie auslernen können.

c) Die Nächstenliebe Jesu.

Indes sagten wir zu wenig, indem wir überall bloß vom Erbarmen Jesu sprachen. Der Ausdruck Erbarmen ist nicht innerlich genug: er bezeichnet nicht mit genügender Deutlichkeit die Gesinnung, mit welcher der Gottheiland seine barmherzige Wohltätigkeit vollzog.

[1] Luk. 4, 18—20.
[2] Matth. 8, 3; 20, 34.
[3] Joh. 9, 6.
[4] Matth. 9, 20.
[5] Luk. 6, 36.
[6] Matth. 25, 34—36. 40.

Das Zeitwort σπλαγχνίζεσθαι, das die Evangelisten vom Erbarmen Jesu fast durchwegs gebrauchen und das in diesem Sinne weder der klassischen Sprache, noch dem Alten Testamente[1] geläufig ist, besagt viel mehr als: „es erbarmte ihn, er hatte Mitleid". Es bedeutet ein Bemitleiden aus ganzem Inneren, aus vollem Herzen, aus lautester Güte, aus tiefster Gesinnung der Liebe. „Es jammerte ihn", soll es heißen. „Ihn jammerte" der Trauernden und Betrübten, der Kranken und Leidenden, der Armen und Notdürftigen, der Sünder, des ganzen Volkes.

Weit entfernt, bloß äußerlich ihnen beizustehen und zu helfen, geht seine erbarmende Wohltätigkeit vielmehr hervor aus innerer Liebesgesinnung, aus Liebesgewalt, aus Liebesnot. Das Liebesmotiv ist der Quell, aus dem sein Wohltun geboren ward. Dieses selbst trägt überall den Charakter der Liebesübung, der tätigen Nächstenliebe, des Erbarmens im edelsten Sinne des Wortes. Deshalb heißt es von Jesus nicht bloß: „Er tat Gutes: er ging vorüber Gutes tuend",[2] sondern auch: „Er war gut."[3] „Die Erscheinung der Herzensgüte Gottes, unseres Heilandes"[4] war es, welche sein Leben zu einer fortlaufenden, beinahe unendlichen Kette von Guttaten gestaltete. Wo immer wir die Großtaten des Herrn anfassen, wir greifen auf diese warme, lebendige, lebenschaffende Liebe. Keine einzige Hilfeleistung, bei der wir nicht den Pulsschlag der Liebe herausfühlten. Die Liebe ist das Geheimnis und die Erklärung seines sanftmütigen Duldens und seiner erbarmenden Tätigkeit. Sein Leben ist lauter verkörperte Liebe, ein ununterbrochenes Aufleuchten und Auflodern jenes Liebesfeuers, das ihn selbst verzehrt. Bei tausend Gelegenheiten brechen die Strahlen dieses verborgenen Feuers aus seinem sonnigen Herzen. Das gesamte Evangelium wird, um mit Paulus zu sprechen, zu einer einzigen „Erscheinung der Herzensgüte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes".[5]

Beim letzten Liebesmahl aber und in seinen letzten Liebesreden bricht diese Sonne selbst durch das sich zusammenballende Gewölk

[1] Es wird im griechischen Alten Testament nur dreimal von Symmachus in diesem Sinne gebraucht.

[2] Apgesch. 10, 38.

[3] Joh. 7, 12.

[4] Tit. 3, 4.

[5] Tit. 3, 4.

und enthüllt ihre unendliche Schöne und Wärme.[1] Die Liebe am Ende und die Liebe bis zum Ende, so überschreibt der Evangelist Johannes den Bericht über jene Liebesfeier: „Vor dem Passafeste, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, hinzugehen aus dieser Welt zum Vater, — da er die Seinigen in der Welt geliebt hatte, liebte er sie bis ans Ende."[2] „In das eine, kleine und große Wort der Liebe faßt der Evangelist alles zusammen, was der Herr an diesem Abend geredet und getan; in diesem Wort bietet er den Schlüssel zu den Geheimnissen des letzten Mahles. Dies alles bildete zusammen einen letzten und höchsten Liebeserweis, welchen der Herr auf diesen Abend aufgespart hatte und den zu geben es ihn drängte,[3] als das Nahen der Todesopferstunde sein Herz höher schlagen machte. Liebe bewog ihn zur Veranstaltung dieser stillen, heiligen Familienfeier; Liebe war die Seele der demütigen Tat der Fußwaschung; Liebe vor allem die Seele der hochheiligen Stiftung, welche durch diese Tat eingeleitet wurde, der Stiftung des neuen Bundesmahles. . . . Die Liebe ist auch die einzige Rednerin an diesem Abend. Sie verabschiedet sich von den Jüngern in rührendster Weise, und nachdem sie alles ihnen ans Herz gelegt, sie getröstet, ermuntert und im Glauben gestärkt, so faltet sie ihre Hände und sendet das Abend- und Sterbegebet zum Vater im Himmel empor. Liebe schlägt den Vorhang zurück vor einer dunklen Zukunft, in welcher Liebende sich trennen; der Tod graut, Mord schleicht, Schwäche verleugnet und flieht; die Liebe weist aufwärts in die Himmelsglorie beim Vater, in eine Glorie des Wiedersehens und der Wiedervereinigung für immer. Kurz, die Liebe ist die duftige Stimmung, welche über allem Tun und Reden, allem Trost, Leid und Wehe dieses Abends liegt."[4]

Das Liebesgebot, das Fortglühen der von Jesus ausgegangenen Liebe,[5] bezeichnet schließlich der Heiland selbst als Ziel alles dessen,

[1] Joh. c. 15—17.

[2] Joh. 13, 1.

[3] Luk. 22, 14.

[4] Paul Keppler, Unseres Herrn Trost, Freiburg, Herder 1887, 1 f. Vgl. Moritz Meschler, Zum Charakterbild Jesu, Freiburg, Herder 1908, 77.

[5] Über das Liebesgebot vgl. Wilhelm Lütgert, Die Liebe im Neuen Testament, Leipzig, Deichert 1905, 112—127; 160—164; K. Thieme, Die Bedeutung der Nächstenliebe bei Jesus, Christliche Welt 1909, 771—779.

was er der Menschheit gebracht und aufgetragen: „Dieses ist mein Gebot, . . dieses befehle ich euch, daß ihr einander liebet.“[1] „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe, daß auch ihr einander liebet. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr euch lieb habet untereinander.“[2]

Die Apostel sind so überzeugt von dieser einzigartigen Bedeutung der Liebe, daß sie nie müde werden, diese den Jüngern und Gläubigen Jesu einzuprägen: „Wir haben dieses Gebot von Gott, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe.“[3] „Das ist sein Gebot, daß wir unter uns einander lieben, wie er es befohlen hat.“[4] „Daß ihr euch untereinander liebet; denn wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt.“[5] „Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes.“[6] „Wenn ich die Sprachen der Menschen und Engel redete, aber die Liebe nicht hätte, so wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte, und wüßte alle Geheimnisse, und besäße alle Wissenschaft, und wenn ich alle Glaubenskraft hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Güter zur Speisung der Armen austeilte, und wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts.“[7] Mit dieser ergreifenden Schilderung deutet Paulus nur das eine Wort des Meisters aus, daß für Christus und einzig in Christus die Liebe alles in sich schließe: „Das ist sein Gebot.“

In der Tat fällt es nicht schwer, auch den geschichtlichen Erweis dafür zu erbringen, daß erst Christus und nur Christus die Liebe zur Grundlage aller Religion und Sittlichkeit gemacht hat. Wiewohl das Alte Testament die Nächstenliebe nicht übersieht,[8] bezieht sie es doch nicht in das Hauptgebot ein. Hauptgebot ist

[1] Joh. 15, 12. 17.
[2] Joh. 13, 34 f.
[3] 1. Joh. 4, 21.
[4] 1. Joh. 3, 23.
[5] Röm. 13, 8.
[6] Röm. 13, 10.
[7] 1. Kor. 13, 1 ff.
[8] 3. Mos. 19, 18 f.; 5. Mos. 22, 1 f.; Tob. 4, 16; Sir. 17, 12; Matth. 7, 12; Luk. 6, 31.

nur die Liebe zu Jahwe.[1] Christus jedoch betont: „Das ist wohl das erste Gebot. Das andere aber ist diesem gleich: Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst."[2] Die rabbinische Synagoge und Tradition schloß wohl das Gebot der Nächstenliebe dem göttlichen Liebesgebot an;[3] aber sie verstand das erstere nur als Zutat und faßte es, wie sich gleich zeigen wird, so engherzig, daß es mit der größten Lieblosigkeit sich leicht vertrug.

Noch weniger sind die außerbiblischen Religionen und Moralphilosophien auf das Gesetz der Liebe aufgebaut. Plato preist wohl die Liebe. Doch verdient seine Nächstenliebe diesen Namen nicht; sie geht auf Selbstsucht und Sinnlichkeit. Die Stoa brüstet sich damit, alle Gefühle und Affekte verleugnet zu haben. Der Stoiker kennt kein Mitleid und weiß nichts von liebendem Mitempfinden. Seine Freundlichkeit und Güte gegen jedermann ist nichts anderes als Apathie und Starrsein gegen alle, selbst gegen Weib und Kind, weil alles doch nur „geliehenes Tafelgerät" (Seneca) sei. Buddha hat es nur bis zum stumpfen, passiven Mitleid gebracht, das in Ewigkeit nie in Liebe und Barmherzigkeit fruchtbar wird. Schopenhauer und die Neubuddhisten sind bei ihrem Meister stehen geblieben. Fr. Nietzsche hat gar die abscheulichen Sätze niedergeschrieben: „Die Schwachen und Mißratnen sollen zugrunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgendein Laster? Das Mitleiden der Tat mit allen Mißratnen und Schwachen — das Christentum."[4] Nur für Christus ist die Liebe das Höchste!

Und zwar die Liebe in ihrer höchsten Vollendung. Nicht umsonst sehnt sich der Völkerlehrer, „zu erfassen mit allen Heiligen, welches sei die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe der übersteigenden Liebe Christi".[5] Die Liebe Jesu Christi ist wirklich die umfassendste, zarteste und uneigennützigste Liebe.

[1] 5. Mos. 6, 5.

[2] Mark. 12, 28; Matth. 22, 39 f.

[3] Vgl. Lütgert a. a. O. 15, 24—32. Auf dieses traditionelle Gesetz, nicht auf die kanonische Schrift des Alten Testaments, geht die Frage Christi und die Antwort des Gesetzlehrers bei Luk. 10, 27—29.

[4] Der Antichrist n. 2. Werke X, Leipzig, Naumann 1906, 360.

[5] Eph. 3, 18.

Die jüdische Frömmigkeit zog der Nächstenliebe möglichst enge Schranken.[1] Aus Liebe zu Gott, aus lauter falsch verstandener Liebe zu Gott. Die pharisäische Theologie war überzeugt davon, daß Jahwe nur den Juden und zwar nur den gerechten Juden liebe, indes er jeden hasse, der mit dem frommen Israeliten irgendwie in Gegensatz oder Feindschaft trete. An diese schreckliche Gottesidee schloß sich die Regel der Liebe an: lieben soll man den, den Gott liebt, und hassen den, den Gott haßt. Religiöse Pflicht ist darum der Haß gegen den Am-Haarez oder Nichtisraeliten, aber auch gegen den Ungerechten oder Sünder aus jüdischem Stamme, sowie schließlich gegen den gerechten Israeliten, der sich an seinem Mitrabbinen verfehlt.[2]

Solchen Lehren gegenüber übt und verlangt Jesus Liebe gegen Fremdlinge oder Nichtjuden, wie gegen die „Kinder Abrahams": „Wenn ihr die liebet, welche euch lieben, was sollet ihr da für einen Lohn haben? Tun dies nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur euere Brüder grüßet, was tut ihr da mehr? Tun dies nicht auch die Heiden?"[3] So äußert sich Jesus gegenüber der nationalen Engherzigkeit. Dann zeigt er in der Parabel vom barmherzigen Samariter, daß nicht bloß der Stammesgenosse, sondern sogar der bestverachtete Fremde unser Bruder und Nächster sei[4] und mithin ein Anrecht auf unsere Liebe besitze. So was hatte die Menschheit noch nie gehört.

Die Liebe Jesu kennt keinen Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten, Frommen und Sündern. Nichts verpönt der Heiland mehr als die pharisäische Ausschließlichkeit gegen Sünder und Zöllner; nichts empört ihn so sehr als die scheingerechte Skrupulosität, welche „die Krauseminze, Anis und Kümmel verzehntet, aber das Wichtigere des Gesetzes, die Barmherzigkeit vernachlässigt".[5] „Seid Kinder eures Vaters, der im Himmel ist,

[1] Im Gegensatz zum mosaischen Gesetze, das auch den Fremdling, Beleidiger und Feind zu lieben vorschreibt: 2. Mos. 23, 4 f.; 3. Mos. 19, 17 f. 33 f.; Job 31, 29 f.; 4. Kön. 6, 21 f.; Spr. 20, 22; 24, 17; 25, 21 f. Sir. 28, 1 f. 8. f.

[2] Die Nachweise hierzu bei Lütgert a. a. O. 28—32. Dazu Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen, Leipzig, Hinrichs 1905, 63—66. 106 f.

[3] Matth. 5, 46 f.

[4] Luk. 10, 30—37.

[5] Matth. 23, 23.

der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte."[1]

Deshalb macht die Liebe Jesu auch nicht Halt vor Feinden und Beleidigern, sondern feiert eben ihnen gegenüber die höchsten Triumphe: „Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt worden ist: Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind. Ich aber sage euch: Liebet euere Feinde; tut wohl denen, die euch hassen, und betet für die, welche euch verfolgen und vergewaltigen . . . Segnet die, welche euch fluchen, und bittet für die, welche euch verleumden."[2] Verzeihet, verzeihet, so schwer auch das erlittene Unrecht sein[3] und so oft es sich wiederholen mag.[4] Indes die rabbinische Theologie karg und hart war im Vergeben und nie ungebeten verzieh,[5] weil sie sich Gott auch als ebenso hart und unbarmherzig dachte, macht Jesus die verzeihende Liebe zum Beweggrund und Maßstab der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit gegen uns: „Wenn ihr den Menschen ihre Sünden vergebet, wird auch euer himmlischer Vater euch euere Sünden vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebet, wird euch euer Vater im Himmel euere Sünden auch nicht vergeben."[6]

So überwindet die Liebe Jesu alle Schranken zwischen Völkern und Religionen, zwischen Gerechten und Sündern, zwischen Freund und Feind. Er weitet die Bruder- oder Nächstenliebe allumfassend aus zur Menschenliebe im Vollsinn des Wortes, wie der Apostelfürst bezeichnend sich ausdrückt: „Verbindet mit der Gottseligkeit Bruderliebe, und mit der Bruderliebe Menschenliebe. Wem dieses mangelt, der ist blind."[7]

Staunenswerter noch ist die Wärme, Innigkeit und Zartheit, mit welcher Jesus diese ganze Menschenfamilie liebt. Freunde und Feinde, Nahestehende wie Fremdlinge umfaßt er mit so inniger, zärtlicher Liebe, wie wir das sonst kaum bei Menschen finden, die durch die engsten Bande des Geistes oder Blutes verbunden sind.

[1] Matth. 5, 44 f.
[2] Matth. 5, 43—45; Luk. 6, 27—29. 35.
[3] Matth. 18, 23—35.
[4] Luk. 17, 3 f.; Matth. 18, 15. 21 f.
[5] Lütgert a. a. O. 31 f.
[6] Matth. 6, 14 f.; 18, 35; Mark. 11, 25 f.
[7] 2. Petr. 1, 7—9.

Er läßt sich zu den Kleinsten herab und sucht den Geringsten zu erfreuen. Die Kinder liebt und herzt er mit einer Zärtlichkeit, daß alle sich um ihn drängen.[1] Er schließt sie in seine Arme, segnet sie und spricht das wundersame Wort der Kinderliebe: „Wer je eines solcher Kindlein aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf; und wer mich je aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern denjenigen, der mich gesandt hat.“[2] Die reinste und herzlichste Freundesliebe verbindet ihn mit den Geschwistern Martha, Maria und Lazarus zu Bethanien,[3] sowie mit seinen Jüngern.[4] Sogar den Verräter empfängt er mit Freundeswort und Freundeskuß[5] und betrachtet alle Gläubigen als seine „Brüder“.[6] Den unbekannten Gichtbrüchigen heißt er „Kind, Sohn“[7] und nennt das blutflüssige Weib seine „Tochter“.[8] Über die undankbare Stadt Jerusalem, die ihn dem Tode überliefert, vergießt er Tränen des Mitleids und klagt mit jammervollem Herzen über ihre jetzige Verblendung und ihren künftigen Untergang: „O daß du es doch erkannt hättest an diesem deinem Tage, was dir zum Frieden dient! . . . Jerusalem, Jerusalem! die du tötest die Propheten und diejenigen steinigst, die zu dir gesandt worden, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Brut unter die Flügel, und du hast nicht gewollt!“[9] Sein eigenes furchtbares Weh vergessend, ruft er den Frauen, die ihn auf dem Kreuzweg beweinen, tröstend zu: „Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch und über euere Kinder!“[10]

Die Marterstunden am Kreuze werden zu einer Offenbarung so zärtlicher Liebe, daß man darob vor Rührung sich nicht zu fassen vermag. Er sieht zu seinen Füßen in namenloser Trauer die eigene Mutter und den Jünger Johannes stehen, den er vor allen liebte, und er vermacht ihnen das liebste und letzte, worüber er verfügt: „Siehe, deinen Sohn,“ spricht er zu Maria, zu dem Jünger aber: „Siehe deine Mutter!“[11] Er vernimmt das Röcheln

[1] Matth. 19, 4.
[2] Mark. 9, 36; 10, 16.
[3] Joh. 11, 1 ff.
[4] Joh. 15, 15.
[5] Matth. 26, 50.
[6] Joh. 20, 17.
[7] Matth. 9, 2; Mark. 2, 5.
[8] Matth. 9, 22.
[9] Luk. 19, 41 f.; 13, 34; Matth. 23, 37.
[10] Luk. 23, 28.
[11] Joh. 19, 26.

des mitgekreuzigten Schächers und gibt ihm die süße Versicherung: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.“[1] Er hört im weiten Umkreise die Spötter lästern, dieselben, die vor einigen Stunden das „Kreuzige ihn, kreuzige ihn!“ geschrieen hatten und die ihren teuflischen Haß gegen ihn durch losen Spott vollends zu kühlen suchen, und seine letzten Augenblicke benutzt er zu einem Worte und einer Tat zartester Liebe, verzeihender Fürbitte für sie.[2]

Bei all dieser Zärtlichkeit und Wärme ist die Liebe Jesu dennoch nie weichlich und sentimental, sondern stark und kraftvoll, wo nötig sogar rücksichtslos bis zu der Forderung: „Wer nicht haßt Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder und Schwestern und dazu sein eigenes Leben, der kann mein Jünger nicht sein.“[3] Die einzige Rücksicht und der einzige Beweggrund seiner Liebe ist nämlich das Wohl, das zeitliche und vor allem das wahre und ewige Wohl derer, die er liebt. Und das ist das Höchste und Göttlichste an seiner Liebe: er hat sie veredelt und geadelt zur reinsten Liebe des Wohlwollens, der uneigennützigen, selbstlosen Hingabe, der heldenmäßigen Selbstaufopferung für die Menschheit.

Die natürliche Liebe entwindet sich nie ganz dem Eigennutz und der Selbstsucht. Sie liebt, weil sie am geliebten Gegenstand Genuß und Wohlgefallen findet, oder jedenfalls, weil sie auf Erwiderung der Liebe, auf Liebesdank hofft. Jesus liebt, nur um zu lieben, um uns Gutes zu tun. Er sucht das Auge des Blinden, das Ohr des Tauben, der Notschrei auf den Lippen derer zu werden, deren Zunge gebunden war. Er sucht Liebe auszustrahlen, wo kein Dank und kein Lohn in Aussicht stand, denn: „Wenn ihr denen wohltut, welche euch wohltun, was ist das Besonderes? Das tun auch die Sünder.“[4] Er sucht auf tausend Wegen und mit unzählbaren Opfern uns entgegenzukommen, uns dienstbar zu werden,[5] sich selbst für uns zu verzehren und zu entäußern.[6]

Wer die Evangelien liest, erschauert ob dieser Offenbarung

[1] Luk. 23, 43.
[2] Luk. 23, 34.
[3] Luk. 14, 26; vgl. Joh. 12, 25.
[4] Luk. 6, 33.
[5] Matth. 20, 28; Mark. 10, 45.
[6] Phil. 2, 7.

der selbstlosesten Liebe im Leben des Heilandes. Sogar die grimmigsten Feinde Jesu, die Hohenpriester und Schriftgelehrten unter dem Kreuze, müssen wider ihren Willen seine völlige Selbsthingabe bezeugen: „Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen!“[1] Der Liebesjünger und Evangelist aber steht erschüttert unter dem Marterbild des Gekreuzigten auf Kalvaria und wiederholt mit tränenfeuchtem Auge die Worte des Meisters: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab.“[2]

Uns gab er das große Gebot, daß wir den Nächsten lieben wie uns selbst; er aber liebte uns mehr, als er sich selbst liebte: „Er hat uns geliebt und sich selbst für uns dahingegeben.“[3] Von uns verlangte er nur, daß wir seine süßen Vorschriften befolgen, um seiner Freundesliebe sicher zu sein;[4] er jedoch wollte unsere Freundschaft sich erwerben um den Preis seiner heldenmütigsten Freundesliebe: „Denn größere Liebe, als diese, hat niemand, daß einer sein Leben hingebe für seine Freunde.“[5] Uns mahnte er, daß wir alle als Brüder einander lieben;[6] seine Liebe zu uns hingegen gleicht der Mutterliebe der ruhenden Henne,[7] der Mutterliebe, über die es unter Menschen keine Liebe gibt und die selbst Bild und Beispiel der Liebe Gottes zum Menschen ist.[8] So erklärt denn Jesus schließlich, daß seine Liebe ähnlich sei jener kindlichen Liebe, die er zum Vater, und die der Vater zu ihm trägt: „Gleichwie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt: Bleibet in meiner Liebe.“[9]

Das einzig macht die unerhörte Liebe Jesu zu uns begreiflich: die Liebe Jesu ist die des Sohnes Gottes; sie fließt vom Herzen des Vaters aus, ergießt sich ins Herz des Sohnes und strömt von da auf die Menschheit über. Ihr Urgrund und Ausgangspunkt ist die Gottesliebe des Heilandes.

[1] Matth. 27, 42; Mark. 15, 31.
[2] Joh. 3, 16.
[3] Gal. 2, 20; 1, 4.
[4] Joh. 13, 14.
[5] Joh. 15, 13.
[6] Matth. 23, 8.
[7] Matth. 23, 37; Luk. 13, 34.
[8] Is. 49, 15.
[9] Joh. 15, 9. 12.

3. Jesu Verhältnis zum Vater.

a) Jesu Liebe zum Vater.

Die Menschenliebe Jesu strömt aber nicht bloß aus Gott; sie flutet auch wieder auf Gott zurück. Jesus liebt die Menschen aus Liebe zum Vater im Himmel. Er liebt sie, weil Gott sie liebt als seine Kinder.[1] Er dient ihnen und wirkt an ihnen seine Großtaten, „damit die Werke Gottes an ihnen offenbar werden,“[2] damit „Gott verherrlicht werde“ durch sie,[3] damit „sie Gott die Ehre gäben“.[4] Er liebt sie alle und opfert sich für alle, um alle für Gott zu gewinnen und zu Gott zu führen.[5] Er liebt die Menschen in Gott und er liebt an den Menschen nur Gott. Seine Menschenliebe ist ganz und gar Gottesliebe.

Darin liegt die höchste Erhabenheit und Einzigartigkeit der Menschenliebe Jesu. Sogar ein Friedrich Nietzsche hat das gefühlt und in „Jenseits von Gut und Böse“ ausgesprochen: „Den Menschen zu lieben um Gottes willen — das war bis jetzt das vornehmste und entlegenste Gefühl, das unter Menschen erreicht worden ist. Daß die Liebe zum Menschen ohne irgendeine heiligende Hinterabsicht eine Dummheit und Tierheit mehr ist, daß der Hang zu dieser Menschenliebe erst von einem höheren Hange sein Maß, seine Feinheit, sein Körnchen Salz und Stäubchen Ambra zu bekommen hat — welcher Mensch es auch war, der dies zuerst empfunden und ‚erlebt‘ hat, wie sehr auch seine Zunge gestolpert haben mag, als sie versuchte, solch eine Zartheit auszudrücken, er bleibe uns in allen Zeiten heilig und verehrungswürdig!“

Nur dadurch, daß Christus die Menschenliebe auf diese Himmelshöhe der Gottesliebe erhob, ward es möglich, das zweite Liebesgebot unmittelbar neben das erste zu stellen und ineinander aufgehen zu lassen. Nur weil er im Erdenkind den himmlischen Vater liebt, kann er sprechen: „Erstes aller Gebote ist: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, und aus deiner ganzen Seele, und aus deinem ganzen Gemüte, und aus deiner ganzen Kraft. Dies ist das erste Gebot. Das zweite aber

[1] Matth. 5, 45.
[2] Joh. 9, 4.
[3] Joh. 11, 4.
[4] Mark. 2, 12.
[5] Matth. 18, 11; Mark. 10, 45; Luk. 19, 10.

ist diesem gleich: Lieben sollst du deinen Nächsten, wie dich selbst."[1] Nur weil er den Menschen um Gottes willen Gutes tut, kann er erklären: „Alles, was immer ihr wollet, daß euch die Menschen tun, tuet auch ihr ihnen. Denn dies ist das Gesetz und die Propheten."[2] Nur indem er den Menschendienst zum Gottesdienst macht, darf er die Nächstenliebe über die Sabbatfeier setzen,[3] Barmherzigkeit über Tempelopfer,[4] Almosen und Hilfsbereitschaft über rituelle Vorschriften.[5] Was sonst nebeneinanderhergeht, verschmilzt Jesus in eins — Gottesliebe und Menschenliebe. „Diese beiden Pole seines Wesens sind in Wahrheit seine Achse."[6] Sein unendliches Erbarmen mit der Menschheit, sein Wohltun, das nicht Maß, noch Grenze kennt, sein ganzes Leben voll der umfassendsten, zartesten und selbstlosesten Nächstenliebe, sein gesamter Umgang mit der Menschheit wird zum großartigen, aller Welt sichtbaren Denkmal der Liebe Jesu zum Vater im Himmel.

Auch sein Verkehr mit der unbewußten Schöpfung ist vom Odem der Gottesliebe durchweht und erfüllt. Er kann sein Auge nicht auf die Wunder der Natur lenken, ohne daß seine Gedanken zum Vater im Himmel fliegen und sein Herz in den süßesten Akkorden der Liebe erklingt. Die geringsten und gewöhnlichsten Naturgegenstände und Naturerscheinungen lösen in ihm zarteste Gefühle der Bewunderung für die Vorsehung des himmlischen Vaters aus und werden zu Predigern des Gottvertrauens und der Anhänglichkeit an Gott.

Er sieht den Säer seinen Acker bestellen, und der Same und das Senfkörnlein werden ihm zum Sinnbilde des Reiches Gottes: „So ist das Reich Gottes, wie wenn ein Mensch die Aussaat streuet in die Erde . . . Wie ein Senfkorn ist es, das aufwächst und Zweige treibt, so daß die Vögel des Himmels unter dessen Schatten wohnen können."[7] Er beobachtet die Sänger in der Luft,

[1] Mark. 12, 29—32; Matth. 22, 39 f.
[2] Matth. 7, 12.
[3] Matth. 22, 9—14; Mark. 2, 27 f.; 3, 1 ff.; Luk. 6, 5—11; 14, 4 f.
[4] Matth. 9, 13.
[5] Matth. 15, 2—11; 23, 23—25.
[6] Hermann v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, Berlin, Duncker 1907, 95.
[7] Mark. 4, 26. 31.

die Blumen auf dem Felde, und sein Herz schwillt voll dankbarer Liebe zum fürsorgenden Vater im Himmel: „Sind nicht fünf Sperlinge feil um zwei Pfennige, und nicht ein einziger von ihnen ist in Vergessenheit vor Gott. Fürchtet euch also nicht, ihr seid mehr als viele Sperlinge! Sogar auch die Haare eures Hauptes sind alle gezählt.[1] . . . Sehet die Vögel des Himmels; sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in Scheunen, und euer himmlischer Vater nährt sie doch. Seid ihr nicht viel mehr als sie? . . . Betrachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen. Sie arbeiten nicht und spinnen nicht, und doch sage ich euch, selbst Salomon in all seiner Herrlichkeit war nicht gekleidet wie eine aus ihnen. Wenn Gott aber das Gras des Feldes, das heute ist und morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, um wie viel mehr euch, Kleingläubige?[2]

Jesus bewundert das wogende Sonnenlicht, das die Welt vergoldet, den Regen, der die Erde erquickt, und sie werden ihm zum Sinnbild der Vollkommenheit Gottes, zu beredten Zeugen seiner Güte und Liebe: „Seid Kinder eures Vaters im Himmel, welcher seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte . . . Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“[3] Alle Geschöpfe, die Gott dienen und ihn lieben, betrachtet Jesus als seine Brüder und Schwestern: „Wer den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.“[4] Alle Geschöpfe sind für ihn Kinder der Vaterliebe Gottes; alle schaut er im Zauberschein seiner Gottesliebe.

Wie sein Verkehr mit der Natur und seine Liebe zur Menschheit, so ist sein ganzes Innenleben lauter Gottesliebe, Gottesfreude, Gottinnigkeit, Gottseligkeit. Das Gebot, von ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit ganzem Gemüte Gott zu lieben, hat freilich nicht erst er verkündet. Nicht einmal der Vatername Gottes, in welchem sich diese Liebe in ihrer höchsten Zartheit ausspricht, war neu.[5] Doch steht im Alten Testament

[1] Luk. 12, 6 f.; Matth. 10, 29 f.
[2] Matth. 6, 25 ff.; Luk. 12, 24.
[3] Matth. 5, 45. 48.
[4] Matth. 12, 50.
[5] 2. Kön. 7, 14; Ps. 88, 27; Buch der Jubiläen 1, 25; Sotah 9, 15.

die Furcht Jahwes im Vordergrund, und in der Synagoge trat der knechtische Gesetzesdienst so sehr an die Stelle der Liebe, daß der Rabbine kaum wagte, den Namen des Allerhöchsten auszusprechen. Jesus hingegen kennt und verlangt und übt einzig Kindessinn gegen Gott — reinste und innigste und herzlichste Liebe zum Vater im Himmel.

Der Vater im Himmel, sein Vater! Kein Name schwebt so oft auf seinen Lippen als der süße Name: „Mein Vater, euer Vater, unser Vater." Und nie ist dieser Name so zart, so traulich, so ehrfurchts- und liebevoll ausgesprochen worden, wie von Jesus. Je und je wird er ihm zum Sammelnamen der vielgestaltigen, tausendfältigen Offenbarung der Gottesliebe: der Vater, der uns alle liebt;[1] der Vater, der für alle sorgt;[2] der Vater, der auf unsere geheimste Bitte horcht;[3] der Vater, der unsere verborgenste Not wahrnimmt;[4] der Vater, der die unansehnlichste Guttat lohnt;[5] der Vater, der alle erleuchtet und auch den Kleinsten und Geringsten sich mitteilt;[6] der Vater, der seinen liebsten und einzigen Sohn für uns dahingibt, damit wir nicht verloren gehen;[7] der Vater, der uns den Heiligen Geist, den Tröster, sendet, den Geist der Wahrheit und der Liebe, damit er ewig bei uns bleibe.[8] Immer ist es die unendliche Liebe, welche sich an den Vaternamen Gottes knüpft.

Auch wo er Gott im Gleichnisse darstellt, beschreibt er stetsfort die Liebe. Wo immer irdische Vaterliebe ihre Triumphe feiert, da wird sie ihm Sinnbild und Widerschein der Vaterliebe Gottes. Der Weinbergsvater, der vom Morgengrauen bis zur elften Stunde Arbeitslose in seinen Dienst nimmt und dem letzten wie dem ersten denselben Lohn auszahlt, aus lauter Güte;[9] der König, der zum Hochzeitsmahle seines Sohnes die Blinden, Lahmen, Krüppel und Bettler von der Straße lädt;[10] der Gläubiger, der dem schuldigen Knecht die enorme Schuld von zehntausend Talenten erläßt;[11]

[1] Joh. 16, 27.
[2] Matth. 6, 26, 32.
[3] Matth. 6, 6; 7, 11.
[4] Matth. 6, 8.
[5] Matth. 6, 18.
[6] Matth. 11, 25.
[7] Joh. 3, 16.
[8] Joh. 14, 16 f.
[9] Matth. 20, 1—15.
[10] Matth. 22, 2—10; Luk. 14, 16 ff.
[11] Matth. 18, 23 ff.

der barmherzige Vater, der seinen unwürdigen, in Schmach und Laster verkommenen Sohn nicht verstößt, sondern mit rührender Liebe an sein Herz drückt[1] — sie alle sinnbilden die Vaterliebe Gottes zu uns. Mit so satten, glühenden Farben malt Jesus die Größe, Güte und Liebe seines Vaters im Himmel, daß es die Jünger brennt vor Verlangen, und daß sie nichts mehr wünschen, als ihn zu sehen: „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns!“[2]

Eine so unwillkürliche Begeisterung konnte Jesus bei den Jüngern nur deshalb auslösen, weil sein eigenes Herz und Wort von Liebe zum Vater durchdrungen waren. Wo sein Vater wohnt und von seinem Vater die Rede geht, da zieht es ihn mit Urgewalt hin: „Ich muß in dem sein, was meines Vaters ist.“[3] In der Wesens- und Liebeseinheit mit dem Vater wirkt, atmet und lebt er: „Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir.“[4] In Freud und Leid, in Stunden der Andacht wie der Arbeit, von der frühesten Jugendzeit bis zu den Tagen der höchsten Erfolge ist sein einziger Trost und seine Lust der Gedanke an den Vater im Himmel. Am Vorabende des Todes angekommen, erzittern alle Fibern seines Herzens bei dem seligen Bewußtsein: „Ich gehe hin zum Vater! . . . Vater, gekommen ist die Stunde! . . . Heiliger Vater, jetzt komme ich zu dir!“[5] Sein letztes Wort am Kreuze ist ein Aufschrei der Liebe zum Vater: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist!“[6]

Das besagt zugleich, daß die Liebe Jesu nicht aufging in Affekten der Freude und Gottinnigkeit. Vielmehr kam zum Gefühl der Liebe die Liebestat: die entschiedene, opferfreudige Hingabe an den Vater.

b) Jesu Hingabe an den Vater.

Kein Zweifel, daß diese Hingabe an den göttlichen Willen das höchste Gesetz des sittlichen Handelns und der unfehlbare Maßstab der geschöpflichen Heiligkeit ist. Sie nimmt den ganzen

[1] Luk. 15, 11—32. [2] Joh. 14, 8.
[3] Luk. 2, 49.
[4] Joh. 14, 20.
[5] Joh. 16, 17; 17, 1. 11. 13.
[6] Luk. 23, 46.

Menschen in den Dienst des Allerhöchsten und stellt an den Heroismus der Liebe die größten Anforderungen. Ebendeshalb ist sie auch das Schwierigste, das dem Menschen zu tun obliegt.

Diese Schwierigkeit verminderte sich für Jesus Christus keineswegs; im Gegenteil, sie wuchs bei ihm in dem Maße, als er über die Menschheit hinausragte. Das Bewußtsein seines übermenschlichen Messiasberufes, das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft und wahren Gottheit mußte dem Heiland — menschlich gesprochen — jene Abhängigkeit und Dienstbeflissenheit unermeßlich schwer machen. Gottmensch und Gottmessias, und doch wieder geschöpfliche Erniedrigung und Verdemütigung unter Gott! Welche Höhe dort, und hier, welcher Abgrund! Doch Jesus überbrückte sie und verband mit seinem gottmessianischen Bewußtsein eine solche Hingabe an den Willen des Vaters, wie sie von keinem Geschöpfe je geübt worden ist.

Hingabe an den Willen des Vaters aus allen Kräften, unbedingte, unermüdliche, eifrigste Hingabe. Der Wille des Vaters in bezug auf ihn war die Gründung und Verbreitung des Himmelreiches. Diese Lebensaufgabe lag in Jesu Natur und war ihm vom Vater unmittelbar selbst gestellt.[1] Das genügte, um sie zum Grundgedanken und einzigen Ziel seines ganzen Lebens zu machen. Alles geht darauf aus, in Gehorsam und Liebe diesen Willen des Vaters zu vollziehen.

Und mit welcher Begeisterung, mit welch glühendem Eifer! Wort, Tat, Gebet und Leben — alles ist bei ihm gespannt auf das Höchste und Einzige: Verkündigung des Himmelreiches; Gewinnung der Seelen fürs Himmelreich; Mehrung der Ehre seines Vaters im Himmelreich.[2] Alle sucht er zu entflammen für die Mitarbeit im Weinberge des Vaters.[3] Allen ruft er die Mahnung zu: „Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, auf daß sie euere guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist."[4] Allen voran leuchtet er selbst als Sonne der Wahrheit und

[1] Vgl. Felder, Jesus Christus I, 150—177. 237—290.

[2] Matth. 9, 8; 15, 31; Luk. 5, 25; 7, 16; 8, 39; 13, 13; 17, 15. 18; 18, 43.

[3] Matth. 9, 37 ff.; 10, 8. 27; 20, 1 ff.; 21, 28. 33; 25, 14 ff.; Luk. 17, 7 ff.; 15, 29.

[4] Matth. 5, 16.

Heiligkeit, die vom Himmel stammt und zum himmlischen Vater weist.[1] Unermüdlich in seinem messianischen Wirken, kennt er kein Nachlassen, kein Spielen, kein Sichbeschäftigen mit Nebendingen: „Ich muß die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand mehr wirken kann."[2] Die Erfüllung des göttlichen Willens ist mit einem Worte sein Lebenselement und sein einziger Lebensinhalt: „Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat, daß ich vollende sein Werk."[3]

Hingabe an den Vater in allseitiger Gleichförmigkeit. Wie unerforschlich waren doch die Wege Gottes mit dem Welterlöser, wie vielfach verschlungen, wie scheinbar ungeeignet, zum gesteckten Ziele zu führen! Warum verbringt er fast alle seine Jahre in der verborgenen Einsamkeit zu Nazareth, indes er doch dem Gottesreich zur Weltherrschaft verhelfen soll? Warum spielt sogar sein öffentliches Wirken zum größten Teil in Galiläa, dem kleinen und verachteten Galiläa? warum nicht in Jerusalem, in Athen und Rom, den Brennpunkten der jüdischen und römischen Kulturwelt? Warum wählt er zu seinen Schülern und Reichsboten Fischer und Zöllner, unbedeutende und aufgegebene Leute? warum nicht die Großen und Gebildeten, die Fürsten und Führer des Volkes und der Synagoge, von deren Einfluß doch das Gelingen seines Werkes abzuhängen schien? Warum erobert er mit den Aposteln nicht die Höfe, die Gelehrtenschulen, die obersten und mächtigsten Kreise? Warum diese und so viele andere Probleme in seiner messianischen Laufbahn?

Für Jesus existieren solche Probleme gar nicht. Auf all diese Fragen hat er nur die eine Antwort: Gehorsam, Unterordnung unter den Willen dessen, der ihn gesandt hat. Immer und immer wieder beruft er sich auf den Willen seines Vaters als auf die einzig maßgebende Richtschnur seines Lebens.[4] Die majestätische Rechtfertigung seines Tuns und Lassens liegt in dem Schlagwort: „Was dem Vater wohlgefällig ist, das tue ich allweg."[5]

[1] Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 46.
[2] Joh. 9, 4.
[3] Joh. 4, 34.
[4] Joh. 1, 33; 3, 17; 4, 34; 5, 23. 30. 37 f.; 6, 29. 38 ff.; 7, 16. 18. 28 f. usw.
[5] Joh. 8, 29.

Einen Winkel des Erdkreises wählt er zum Schauplatz seiner Predigt, weil Gott ihn nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt hat.[1] Ungebildete und unangesehene Männer beruft er zu Säulen des Gottesreiches, weil der Vater sie zu seinen Werkzeugen erkoren hat: „Ich preise dich, o Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du solches verborgen hast vor Weisen und Verständigen, den Unmündigen aber hast du es geoffenbart. Ja, o Vater, weil es so Wohlgefallen war bei dir!“[2] Der Kleinsten und Letzten nimmt er sich mit Vorliebe an, weil ihre Rettung des Vaters besondere Sorge und ausdrücklicher Befehl ist: „Es ist nicht der Wille eueres Vaters, der im Himmel ist, daß eines dieser Kleinen verloren gehe.“[3] Dem verkommensten Sünder und verrufensten Zöllner widmet er sich, weil der Vater sie ihm zuschickt: „Alles, was mir der Vater schickt, wird zu mir kommen, und denjenigen, der zu mir kommt, verstoße ich nicht, weil ich vom Vater herabgestiegen bin, nicht, damit ich meinen Willen tue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.[4]“

Auch nicht ein Schritt in seinem Leben, nicht ein Wort aus seinem Munde, nicht ein Gedanke, nicht ein Herzschlag ohne den Willen des Vaters: „Nicht kann ich von mir selbst etwas tun, dieweil ich nicht meinen Willen suche, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.[5] . . . Nichts tue ich von mir selbst aus, sondern so, wie mich der Vater gelehrt hat, rede ich.“[6] Sein Blick ist unverwandt auf das gerichtet, was er den Vater tun sieht.[7] Nirgends in seinem ganzen Leben gewahren wir einen Gegensatz oder auch nur eine Spannung zwischen seinem und des Vaters Willen. Die Harmonie ist so rein, die Gleichförmigkeit so vollständig, daß nicht ein Jota von alldem, was der Vater ihm aufgetragen und über ihn geoffenbart hat, soll unerfüllt bleiben.[8]

Hingabe an den Vater demnach auch mit gänzlicher Selbstaufopferung. Die freiwillige Annahme des Messiasberufes aus

[1] Matth. 15, 24.
[2] Matth. 11, 25 f.; Luk. 10, 21.
[3] Matth. 18, 14.
[4] Joh. 6, 37 f.
[5] Joh. 5, 30.
[6] Joh. 8, 28. [7] Joh. 5, 19.
[8] Matth. 3, 15; 26, 54; 27, 9. 35; Mark. 14, 49; 15, 28; Luk. 18, 31 21, 22; 22, 37; 24, 44; Joh. 13, 18; 17, 12; 19, 24. 36.

des Vaters Hand bedeutete für Jesus ohne weiteres ein Opferleben in Armut, Niedrigkeit, Verachtung und Schmerz, sowie den qualvollsten Sühnetod zur Erlösung der Menschheit. Mit blutigem Stift hatte Gott das Los des „Gottesknechts" in die Offenbarungsurkunde eingeschrieben.[1] Mit scharfem Aug und zitterndem Herzen hatte Jesus diese Willensfügungen des Vaters über ihn gelesen. Sonnenklar lagen sie jederzeit vor seinem Geiste.[2] Sie drückten wie ein schwerer Alp gerade auf die feierlichsten und freudigsten Augenblicke seines Lebens.[3] Und wie das schreckliche Ende herannaht, welch menschlich wahrer und göttlich großartiger Zwiekampf durchtobt sein Inneres! Seine Pulse jagen; heiß brennen die Schläfen; aus allen Poren rieselt das angsterfüllte Blut; seine Seele ist bis zum Tode betrübt, und sein Herz bricht in den dreifachen erschütternden Gebetsruf zum Vater aus: „Vater, ist es nicht möglich, daß dieser Kelch an mir vorübergehe? Vater, wenn es möglich ist, laß vorbeigehen diesen Kelch an mir, ohne daß ich ihn trinke!"[4]

Aber es war nicht ein Kampf zwischen seinem und des Vaters Willen. Von jeher hatte er dem Leidensgebote des Vaters sich willig und kindlich gefügt.[5] „Aus meinen Augen, Versucher!" rief er dem gutmeinenden Petrus zu, als dieser ihm den Leidenskelch ersparen wollte.[6] Mit vollem Bewußtsein und innerster Begeisterung machte er sich auf zum Todesgang nach Jerusalem.[7] Auch das Ringen am Ölberg spielte sich nur ab zwischen dem niederen Menschen, der natürlicherweise vor dem Leiden zurückschreckt, und dem höheren, der mit voller Zustimmung und entschlossener Selbstverleugnung in den Tod zu gehen bereit ist: „Der Geist ist willig," bekennt Jesus selbst; „nur das Fleisch ist schwach . . . Vater, nicht was ich will, sondern was du willst! Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine!"[8]

[1] Felder, Jesus Christus I, 182 f.

[2] Matth. 8, 17; 17, 21 f.; 20, 18 f. 28; 26, 54. 56; 27, 35; Mark. 9, 30; 10, 32. 45; Luk. 9, 44; 12, 50; 18, 31; Joh. 9, 11; 18, 32.

[3] Matth. 16, 21 ff.; Mark. 8, 31 ff.

[4] Matth. 26, 28—42; Mark. 14, 34—37; Luk. 22, 41—44.

[5] Joh. 10, 18.

[6] Matth. 16, 23; Mark. 8, 33.

[7] Matth. 20, 18 ff.; Mark. 10, 32; Luk. 18, 31.

[8] Matth. 26, 39 ff.; Mark. 14, 26; Luk. 22, 42.

Dann leert er bis auf die Hefe den Leidenskelch. Kein Wort der Klage entflieht dem Dulder am Kreuze. Nur das eine fällt ihm beinahe unerträglich schwer, daß er sogar auf das Gefühl der Liebeseinigung mit dem Vater verzichten muß: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“[1] Doch überwindet er auch dieses Äußerste und Schwerste und besiegelt in der vollständigsten Selbstentäußerung seine Gottesknechtschaft. Erst dann neigt er sein Haupt im Tode, nachdem er vor Himmel und Erde bezeugt hat, daß der Vaterwille vollständig erfüllt und das von ihm verlangte Opfer vollbracht sei.[2]

Weiter kann die Hingabe nicht gehen. Jesus bekundet eine so einzigartige sittliche Gemeinschaft mit Gott, daß alles auf seine physische Wesenseinheit mit dem Vater hinweist. Alles klingt in sein eigenes gottmenschliches Selbstbekenntnis aus: „Ich und der Vater sind eins.“[3]

c) Jesu Gebetsverkehr mit dem Vater.

Ein Blick auf Jesu Gebetsverkehr mit dem Vater bestätigt und vertieft diesen Eindruck.[4] Wir blicken hier in das Allerheiligste des Lebens Jesu. Die Vollendung seines eigenpersönlichen Charakters, die Vollendung Jesu im Verkehr mit den Menschen, die Liebe zum Vater und die Hingabe an denselben in allen Lagen des Lebens erhalten ihren Abschluß und werden erst ganz verständlich im Lichte jener inneren Gottesgemeinschaft, die wir am richtigsten als Gebetsleben Jesu bezeichnen. Wirklich ein Leben des Gebetes, ein Leben im Gebete, ein Leben aus dem Gebete, ein lebendiges Gebet das gesamte Leben des Heilandes! Die Evangelisten wagen kaum

[1] Matth. 27, 46; Mark. 15, 34.

[2] Joh. 19, 28. 30.

[3] Joh. 10, 30.

[4] Zum Gebetsleben Jesu vgl. Werner, Die Gebete Jesu und Jesu Lehre vom Gebet. Nach den Evangelien. Jahrbücher für protest. Theologie, 7. Jahrg., Leipzig 1881, 385—413; König, La prière dans l'enseignement de Jésus, Paris 1888; Deißmann, Der Beter Jesus. Ein vergessenes Kapitel der neutestamentlichen Theologie, Christliche Welt XIII, Marburg 1899, 701 ff.; Evangelium und Urchristentum, in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, München, Lehmann 1905, 95—103. Vor allem aber sei verwiesen auf die eingehende und vorzügliche Monographie von Jakob Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi, des Sohnes Gottes, Münster, Aschendorff 1902.

den Schleier von diesem zartesten Geheimnis zu heben; nur eine Spanne breit legen sie diese Wurzel der gottmenschlichen Erscheinung bloß. Es ist der Gebetsverkehr mit seinem Gotte auch an sich schon etwas so keusch Verborgenes, daß er natürlicherweise so viel als möglich zwischen Gott und dem Beter allein bleibt. Und doch erhalten wir aus dem Wenigen, was wir vom Gebete Jesu erfahren, einen überwältigenden Eindruck. Nirgends in der Weltgeschichte treffen wir einen Menschen, der so viel und so vollkommen gebetet hat wie Jesus.

Jesus betete viel.

„Und noch in gar tiefer Morgendämmerung stand er auf und ging von dannen und begab sich weg an einen einsamen Ort, und allda betete er."[1]

„Und nachdem er die Volksscharen entlassen hatte, stieg er auf den Berg allein, um zu beten."[2]

„Er zog sich in die Wüste zurück und betete."[3]

„Es geschah in jenen Tagen, daß er hinausging auf den Berg, um zu beten, und er brachte die Nacht im Gebete mit Gott zu."[4]

„Und es begab sich, da er einsam war und betete . . ."[5]

„Es geschah aber, da nahm er Petrus und Jakobus und Johannes mit und stieg hinauf auf den Berg, um zu beten."[6]

„Und er ging hinaus und begab sich nach seiner Gewohnheit auf den Ölberg. Und als er angelangt war an dem Orte, sprach er zu den Jüngern: ‚Betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet!' Und er trennte sich von ihnen wie auf Steinwurf-Weite, und er kniete nieder und betete."[7]

Das sind nur einige gelegentliche Streiflichter, welche das Evangelium auf den Beter Jesu wirft. Das Gebet zum Vater im Himmel ist die Seele seiner messianischen Wirksamkeit; „es gliedert sich dieser wie eine Feder ein, die mit ihrer Spannung immer wieder Schwung und Kraft in die Bewegung bringt".[8] Alle wichtigen Heilstaten umrahmt Jesus mit Gebet: er betet

[1] Mark. 1, 35.
[2] Matth. 14, 23; Mark. 6, 46.
[3] Luk. 5, 16. [4] Luk. 6, 12.
[5] Luk. 9, 18. [6] Luk. 9, 28.
[7] Luk. 22, 39—41.
[8] Grimm, Leben Jesu II, 2. Aufl., 584.

beim Eintritt in die Welt,[1] als zwölfjähriger Knabe im Tempel, bei seiner Taufe,[2] vor der Apostelwahl,[3] vor der Verheißung des Primats,[4] bei der Verklärung,[5] vor der Ankündigung der Eucharistie[6] und bei Einsetzung derselben,[7] nach dem Abendmahl,[8] bei der Todesangst in Gethsemani,[9] während der Leidensstunden am Kreuze[10] und bei seinem Verscheiden,[11] nach seiner Auferstehung[12] und bei der Himmelfahrt.[13] Alle Menschen, denen er nahe tritt, mahnt er zum Gebete;[14] alle lehrt er beten[15] und für alle betet er selbst: für die Kinder,[16] für die Kranken,[17] für Petrus,[18] für die Jünger und Gläubigen aller Orten und Zeiten,[19] sogar für die Kreuziger.[20] Alle Erfolge seines Wirkens, alle Erweise göttlicher Liebe zu ihm lösen heiße Gebete zum Vater aus.[21] Alle seine Schritte bezeichnet er mit Gebet. In Nazareth und Kapharnaum wie in Jerusalem wählt er sich bevorzugte Stätten aus fürs Gebet. Im stillen Kämmerlein,[22] in weltferner Wüste, im Tempel, in einsamen Gärten, auf den Bergen von Galiläa und Judäa finden wir ihn im Gebete. Die früheste Stunde der Morgendämmerung,[23] wie der sinkende Abend[24] sahen ihn beim Gebete, und, nachdem er tagsüber für das

[1] Hebr. 10, 5 ff.
[2] Luk. 3, 21.
[3] Luk. 6, 12.
[4] Luk. 9, 18.
[5] Luk. 9, 29.
[6] Matth. 14, 23; Mark. 6, 46.
[7] Matth. 26, 26 f.; Mark. 14, 22 f.; Luk. 22, 19 f.; 1. Kor. 11, 23 ff.
[8] Matth. 26, 30; Mark. 14, 26; Joh. 17.
[9] Matth. 26, 39—44; Mark. 14, 35—41; Luk. 22, 41—45.
[10] Matth. 27, 46; Mark. 15, 34.
[11] Matth. 27, 50; Mark. 15, 37; Luk. 23, 46; Joh. 19, 30.
[12] Luk. 24, 30.
[13] Luk. 24, 50 f.
[14] Matth. 6, 6.
[15] Luk. 11, 1.
[16] Matth. 19, 13. 15; Mark. 10, 13. 16; Luk. 18, 15.
[17] Mark. 7, 34; Luk. 5, 16.
[18] Luk. 22, 31 f.
[19] Joh. 17.
[20] Luk. 23, 34.
[21] Matth. 11, 25 f.; 14, 19; 15, 36; Mark. 1, 35; 6, 41; 7, 34; Luk. 5, 16; 9, 16; 10, 21; Joh. 6, 11; 11, 41 ff. usw.
[22] Matth. 6, 6.
[23] Mark. 1, 35.
[24] Matth. 14, 23; Mark. 6, 46.

Volk sich abgemüht, durchwacht er oft die ganze Nacht im Gebetsverkehr mit dem Vater.[1]

So erfüllt er auf vollkommenste Weise und buchstäblich das uns aufgetragene Gebot: „Man muß immerdar beten und nicht nachlassen."[2] Nichts vermag ihn abzuziehen vom verborgenen Verkehr mit seinem Vater; nichts unterbricht die Lebens- und Gebetsgemeinschaft mit seinem Gotte. Vielmehr zwingt er alles in den Bann dieser göttlichen Atmosphäre, auch das Zerstreuendste und Profanste. Alles wird durch ihn auf Gott bezogen, alles wird zum Gottesdienst. Die Konzentration auf den Allerhöchsten ist bei Jesus ununterbrochen und umfaßt ihn ganz und ausschließlich. Sein Leben geht auf in seiner Frömmigkeit; es ist ein fortwährendes Gebet, eine ewige Anbetung des Vaters.

Jesus betet vollkommen.

Sein Gebetsverkehr mit Gott nimmt die denkbar innigste und intimste Form an. Weit entfernt, bloß mit Gott in nähere Beziehung zu treten, wird bei ihm das Gebet zum kindlichen Erlebnis Gottes als des Vaters, zur rührenden Zwiesprache des Kindes auf Erden mit dem Vater im Himmel. Hier erst werden wir uns des ganzen ungeheuern Unterschiedes bewußt, der zwischen dem Beter Jesus und der betenden Menschheit vor ihm besteht. War auch der Vatername Gottes nichts Neues, so waren sich doch die Menschen ihrer Kindschaft zu Gott weder vollbewußt, noch wagten sie als Kinder zu ihm zu rufen. Der Vater im Himmel war für sie lediglich der allerhöchste Herr, der die Welt erschaffen und der in Himmelsfernen über der Schöpfung thront. Bei den alten indogermanischen, hamitischen und mongolischen Kulturvölkern wie bei den semitischen Assyriern, Babyloniern, Arabern, Aramäern, Sabäern und Hebräern trugen Gottesdienst und Gebet durchaus diesen Charakter. Sogar das Alte Testament[3] und das zur Zeit Christi bei den Juden übliche „Achtzehn-Gebet" (Schmone Esre) der Rabbinen[4] erteilt Gott den Vaternamen nur in diesem Sinne.

[1] Luk. 6, 12; vgl. dazu Luk. 21, 37; 22, 39; Joh. 8, 1; 18, 2.

[2] Luk. 18, 1.

[3] Deut. 32, 6; Job 38, 28 f.; Is. 1, 2 usw.

[4] Den Text desselben s. bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 3. Aufl., Leipzig 1898, 461 f. Die endgültige Redaktion des Schmone Esre, in welchem Gott zweimal Vater genannt wird, stammt übrigens aus nachchristlicher Zeit. S. Schürer a. a. O. 462 f.

Erst der Messias sollte laut Weissagung Gott als Vater anrufen.[1] „Es bleibt trotz der gelegentlichen vorchristlichen Verwendung des Vaternamens dabei, daß Jesus zuerst mit dieser Anrede das eigentliche Verhältnis seiner Person wie auch der Seinen zu Gott klar zum Ausdruck brachte."[2] Das Gebet Jesu zum Vater machte auf die erste Christenheit einen so überwältigenden Eindruck, daß noch Generationen hindurch bei Griechen- und Judenchristen, in Jerusalem wie in Kleinasien und Rom der von Christus gebrauchte Gebetsruf: „Abba Vater!" in seiner ursprünglichen aramäischen Gestalt beibehalten wurde.[3] Der Pharisäerschüler Paulus, der es uns berichtet, gibt zugleich den Grund an, warum erst Christus zum Vater betete, und warum auch wir nur in Christus zum Vater beten können: „Gott sandte den Geist seines Sohnes in euere Herzen, der da ruft: Abba Vater!"[4] „Ihr habt den Geist der Kindschaft (Gottes) erhalten, in welchem wir rufen: Abba Vater!"[5] Nur Jesus war der eingeborene Gottessohn, und nur durch ihn sind wir der Kindschaft Gottes teilhaft geworden. So können nur er und die Seinen mit ihm und durch ihn zum Vater beten.

Darum beginnen alle Gebete Jesu Christi mit dem Vaterruf. Selbst wenn er alttestamentliche Psalmgebete spricht, stellt er ihnen den Vaternamen voran.[6] Auch uns belehrt er, daß wir nicht anders als zum Vater beten: „Also nun sollet ihr beten: Vater unser, der du bist im Himmel . . ."[7] Kindesruf zum Vater, das ist der Grundton und die Grundstimmung des Gebetes Christi. Und mit welcher harmonischen Reinheit und Fülle, mit welcher Tiefe und Zartheit, mit welcher Zutraulichkeit und Ehrfurcht diese Grundstimmung durch das ganze Gebetsleben Jesu sich hindurchzieht! Ob sein Gebet eine Jubelhymne, ein Aufjauchzen und Frohlocken des Herzens in Gott ist;[8] ob es in heißen Dankesgefühlen und Äußerungen höchsten Vertrauens zum Himmel steigt;[9] ob es

[1] Ps. 88, 27.

[2] Ed. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 12.

[3] Mark. 14, 36; Röm. 8, 15; Gal. 4, 6. Dazu Margreth a. a. O. 117 f.

[4] Gal. 4, 6. [5] Röm. 8 15.

[6] Luk. 23, 46. [7] Matth. 6, 9; Luk. 11, 2.

[8] Matth. 11, 25; Luk. 10, 21.

[9] Joh. 11, 41.

als flehentliche Bitte sein Allmachtswirken begleitet[1] oder als Notschrei aus dunkelster Leidensnacht sich seiner Seele entringt;[2] ob es ein Gebet um seine und des Vaters Glorie[3] oder ob es sein eigenes Sterbegebet:[4] immer ist es durchdrungen von der kindlichsten Gesinnung gegen den Vater, voll Anhänglichkeit, Liebe, Demut und Bewunderung gegen ihn.

Auch wo er die Jünger über das Gebet belehrt, mahnt alles an denselben Geist kindlicher Einfalt, Ergebenheit, Innigkeit und Vertrauensseligkeit gegenüber dem Vater im Himmel: „Wenn ihr betet, seid nicht wie die Heuchler, welche es lieben, in den Synagogen und an den Ecken der Straßen stehend, zu beten, damit sie von den Menschen gesehen werden . . . Du aber, wenn du betest, tritt in deine Kammer und schließe deine Türe und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und dein Vater, welcher im Verborgenen sieht, wird dir vergelten. Indem ihr aber betet, schwätzet nicht wie die Heiden. Diese nämlich meinen, daß sie vermöge ihres Vielredens erhört würden. Seid daher nicht diesen gleich. Denn euer Vater weiß, wessen ihr bedürfet, bevor ihr bittet."[5] Das „Gebet des Herrn", das sich an diese Belehrungen anschließt, ist das unübertroffene und unübertreffliche Vorbild, in welchem jeder Gebetsverkehr der Menschenkinder mit ihrem himmlischen Vater ewig gipfeln wird.

Übertroffen wird es einzig durch das hoheprieſterliche Gebet,[6] das Jesus selbst an den Vater gerichtet hat, und das niemand als er allein an den Vater richten konnte. Es führt uns ein in die geheimnisvollsten und heiligsten Tiefen einer so erhabenen Gebetsweihe, wie sie nur bei jenem Beter verständlich ist, der nicht bloß als Menschenkind, sondern als wahrer Gottessohn zum himmlischen Vater ruft. Der menschliche Gebetsverkehr mit dem Vater geht darin über in das göttliche Wesensverhältnis zum Vater: „Vater! verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche . . . Verherrliche mich, Vater! bei dir selber mit der Herrlichkeit, die

[1] Matth. 15, 36; Mark. 7, 34; 8, 6 f.; Luk. 5, 16.
[2] Matth. 26, 39—44; Mark. 14, 35—41; Luk. 22, 41—45; Joh. 12, 27.
[3] Joh. 12, 28.
[4] Luk. 23, 46.
[5] Matth. 6, 5—8.
[6] Joh. 17.

ich hatte bei dir, ehedenn die Welt war . . . Vater! die Menschen haben erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin . . . Vater! all das Meine ist dein, und das Deinige ist mein . . . Heiliger Vater! bewahre sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, damit sie Eins seien wie wir . . . damit sie alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir . . . Vater! ich will, daß wo ich bin, auch jene seien mit mir, damit sie meine Herrlichkeit sehen, welche du mir gegeben, weil du mich liebtest vor Grundlegung der Welt."[1]

Wir haben im vorstehenden das Tugendbild Jesu in einzelnen Hauptzügen darzustellen versucht. Mögen wir den Heiland in der Vollendung seines eigenpersönlichen Charakters betrachten; mögen wir ihn beobachten in seinem Umgang mit den Mitmenschen; mögen wir ihn bewundern in seinem Verhältnis zum Vater im Himmel, überall begegnen wir derselben allerhöchsten Heiligkeit, die durchwegs den Stempel des Übermenschlichen an sich trägt. Nicht in dem Sinne, als wäre die Tugend Jesu nicht voll und echt menschlich. Weisen doch unsere Ausführungen Schritt für Schritt darauf hin, daß die Persönlichkeit des Heilandes mit allen Wurzeln in der Menschheit ruht und in allweg die blühendste und fruchtbarste Entwicklung menschlicher Charaktergröße darstellt. Allein sie läßt sich auf keinem Punkte restlos erklären als bloße Entfaltung eines Menschenindividuums. Die Spitzen der einzelnen Tugenden Jesu ragen immer über das Menschliche und Geschöpfliche hinaus und in die Höhen der Gottheit hinein. Eine so leidenschaftliche Wahrheitsliebe und Wahrhaftigkeit spricht aus ihm, daß er zu sagen berechtigt ist: „Ich bin die Wahrheit" selbst, die ewige, unerschaffene und ungetrübte. Solche Tatkraft und Starkmut adelt ihn, daß sogar ein Rousseau bewundernd ausruft: „Ja, das Leben und Sterben Jesu ist dasjenige eines Gottes!" Seine Demut und Sanftmut übersteigen jeden menschlichen Begriff; seine Barmherzigkeit und Nächstenliebe sind der Widerschein jenes göttlichen Erbarmens und jener göttlichen Liebesmacht, welche dem Schöpfer aller Kreatur eignet. Seine Liebe zum Vater, seine Hingabe an den Vater, sein Gebetsverkehr mit dem Vater zwingen vollends zum Bekenntnis Petri: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes."

[1] Joh. 17, 1. 5. 8. 10. 11. 21. 24.

III. Der absolute Gesamtcharakter Jesu.

Charakter Jesu und Christologie. — Physische Erscheinung Jesu. — Eindruck seiner physischen Persönlichkeit. — Jesu sittliche Innenpersönlichkeit. — Hauptmerkmale seines Gesamtcharakters. — Sein Absolutismus. — Harmonie und Allseitigkeit. — Sie sind nur dem Charakter Jesu eigen. — Inwiefern ist er erhaben über die Individualität? — Zeitliche und nationale Beschränktheit aller Menschen. — Nationales und Übernationales in der Person Jesu. — Jesus nicht bloß eigenartig, sondern einzigartig. — Jesus ohne Vorbild und ohne Nachbild, dabei aber doch nachahmbar. — Macht Jesu über die Herzen und über die Zeiten. — Jesus der Idealmensch. — Die liberale Kritik kann die Persönlichkeit Jesu nicht erklären als rein menschliche. — Selbst wenn Jesus nur einen normalmenschlichen Charakter geoffenbart hätte, würde dieser angesichts seines göttlichen Bewußtseins genügen, seine Gottheit zu beweisen.

1. Das Charakterbild Jesu als Ganzes.

Die Frage nach dem menschlich-persönlichen Charakter Jesu spielt neuestens in der nichtpositiven Jesusliteratur eine bedeutende Rolle.[1] Kein Wunder! Je mehr man sich bemüht, Jesus als reinen und bloßen Menschen begreiflich zu machen, um so mehr muß es den Forscher reizen, diesen Menschen in seiner eigenen Art zu studieren und zu empfinden. Aber auch vom positiv gläubigen Standpunkt aus hat das Problem eine nicht geringe, sondern eher eine noch größere Bedeutung. Wiewohl der Glaube in Jesus Christus den wahren und wesenhaften Gottessohn erblickt, erblickt er in ihm doch auch den wahren und wesenhaften Menschen. Göttliches und Menschliches zu einer Person des Gottmenschen wahrhaft verbunden — das ist der Christus des Glaubens. Weder in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit, noch in unserer Betrachtung läßt sich die Gottheit Jesu von seiner Menschheit trennen. Beide sind gleich wichtig und gleich notwendig. Ja, in einem Sinne

[1] Vgl. außer den allgemeineren Darstellungen die Monographien von D. Schenkel, Das Charakterbild Jesu, 4. Aufl., Wiesbaden 1873; G. Zart, Das menschlich Anziehende in der Person Jesu Christi, München 1898; P. Rosegger, Wie ich mir die Persönlichkeit Jesu denke, Christliche Welt XIII, 1899, 513 ff.; Francis G. Peabody, Der Charakter Jesu Christi, deutsch von E. Müllenhoff, Gießen 1905; Peabody, Jesus Christus und der christliche Charakter, Gießen 1906, 30—87; E. Schütz, Frenssens Jesus, Ein Wort zu Hilligenlei, 5. Aufl., Leipzig 1906; F. Daab, Die Seele Jesu, in: Das Suchen der Zeit II, 78—130; Carl Weidel, Jesu Persönlichkeit, Halle a. S. 1908; Johannes Rinck, Jesus als Charakter, 2. Ausg., Leipzig 1910.

muß das Hauptaugenmerk sogar mehr auf die menschliche, denn auf die göttliche Natur des Weltheilandes gelegt werden. Die Gottheit in ihm wird nämlich für uns erkennbar nur durch seine Menschheit und in seiner Menschheit, und sein innergöttliches Leben wird nicht unmittelbar kund, sondern leuchtet aus der überreichen und herrlichen Entfaltung seines menschlichen Charakters heraus. Je richtiger und sicherer wir das Menschliche in ihm erfassen, desto überzeugender tritt die Gottheit in unseren Gesichtskreis.

Sogar die äußere Erscheinung Jesu ist nicht zu übersehen. Ist sie doch der Spiegel seines reichen Innenlebens! Sofern es zwar auf die Körpergestalt und die physischen Züge im eigentlichen Sinne ankommt, sind wir auf bloße Mutmaßungen angewiesen. Das beweist schon die wechselvolle und mannigfaltige Geschichte der Christusdarstellungen in Malerei und Bildnerei.[1] Keine dieser Darstellungen kann irgendwelchen Anspruch erheben auf Echtheit und Ursprünglichkeit. Ein echtes Bildnis Christi hat es überhaupt wohl nie gegeben. Aus der jüdischen Umgebung Jesu darf man ein solches schon nicht erwarten, weil das Gesetz sie band: „Nicht mache dir ein Schnitzwerk, noch irgendein Abbild, wie etwas ist am Himmel oben, noch auf der Erde unten."[2] Den Abgar-, Veronika- und Lukasbildern gebührt keinerlei historische Beachtung. Schon der hl. Augustin weist hin auf die außerordentlich mannigfaltigen und willkürlichen Christusbilder und sagt, keines sei wohl zutreffend und vielleicht habe der Herr ganz anders ausgesehen, als sich alle Künstler zusammen vorstellen.[3] Die späteren Geschlechter haben unter Berufung auf alttestamentliche Stellen den Heiland bald als verächtliche Jammergestalt, bald mit dem Ausdruck höchster männlicher Schönheit dargestellt. Beides mit Unrecht. Freilich

[1] Vgl. Fred. Will. Farrar, Life of Christ as represented in Art, London 1894; W. Bayliß, Rex Regum, a Painter's Study of the Likeness of Christ, London 1898, insbesondere aber die Geschichte der Jesus-Porträts von v. Dobschütz, Christusbilder, in: Texte und Untersuchungen, herausg. von Gebhardt und Harnack, Bd. XVIII, 1899; Weis-Liebersdorf, Christus- und Apostelbilder, Freiburg, Herder, 1902. Dazu die Abbildungen in Hermann Schell, Christus, Mainz 1903.

[2] Exod. 20, 4.

[3] „Nam et ipsius Dominicae facies carnis, innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur . . . longe fortasse aliter quam res se habet." S. Augustin, De Trinitate lib. 8, c. 4, 7, ed. Migne PP. lat. t. 42, col. 951.

weisfagt Isaias: „In ihm ist nicht Schöne, noch Zierde, daß wir auf ihn schauten, nicht Aussehen, daß wir sein begehrten, des Verachteten und Letzten der Menschen, des Mannes der Schmerzen und vertraut mit Siechtum.“[1] Allein der Seher der Passion spricht hier von dem in unendlicher Not am Kreuze zermarterten Gottesknecht. Und wiederum beschreibt der Psalmsänger in schwungvollem Liede die Schönheit des Messias: „Du bist schöner als die Söhne der Menschen; Liebreiz ist ausgegossen über deine Lippen. Darum hat dich Gott gesegnet in Ewigkeit. Gürte dein Schwert und die Hüfte, o Held, deine Majestät und deine Herrlichkeit. . . .“[2] Doch gilt der Sang dem herrschenden Messiaskönig, dem verherrlichten Menschensohn.

Was wir über das physisch menschliche Äußere Jesu aus der heiligen Urkunde unmittelbar erfahren, geht nicht hinaus über die Worte des Apostels: „Er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an und ward erfunden wie ein Mensch.“[3] Die Evangelien beschreiben nirgends das physische Aussehen Jesu. Sie bezwecken eben weder die Vermittelung ästhetischen Genusses, noch die Befriedigung müßiger Neugier. Sie sind überhaupt so ausschließlich der Verewigung der Worte und Werke des Meisters gewidmet, daß sie für seine körperliche Hülle kein Interesse mehr erübrigen.

Lassen uns demnach die Quellen vollständig im Ungewissen bezüglich der physischen Gestalt Jesu, so orientieren sie uns desto besser über seine psychische Erscheinung. Welch eine seelische Schönheit und Größe aus ihm leuchtete, mögen wir aus dem Eindruck ahnen, den sein Auftreten auf die Mitwelt machte.

Eine unbeschreibliche Fülle von Anmut und Milde, von Wohlwollen und Liebe, von Macht und Überlegenheit, von Ernst und Hoheit, von Sympathie und königlicher Würde, strömte von dieser Persönlichkeit aus. Eine erste Begegnung mit ihr reißt den Philippus zur Überzeugung hin: „Denjenigen, von dem Moses geschrieben hat im Gesetze und die Propheten, den haben wir gefunden.“[4] Und zwar gründete sich dieses Urteil nicht auf lange Belehrung, sondern auf die packende Gewalt des ersten Eindrucks: „Komm

[1] Is. 53, 2 f.
[2] 2. Ps. 44, 3—5.
[3] Phil. 2, 7.
[4] Joh. 1, 45.

und siehe!"[1] So spontan wirkte die Erscheinung Jesu, daß es nur des Wortes bedurfte: „Folge mir nach!" und der Berufene verläßt Handwerk, Gewerbe, Barke und Sippe und tritt ins Gefolge des unbekannten Führers.[2] Und nicht bloß einfache und einfältige Männer, auch Schriftgelehrte, Vertreter der Geistesaristokratie rufen, überwältigt von der Größe seiner Persönlichkeit, aus: „Meister, ich will dir folgen, wohin immer du gehst!"[3]

Die Wirkung seiner Person und seiner Worte auf die Massen war dieselbe: „Die Scharen erstaunten ob seiner Rede, denn er sprach wie einer, der Macht hat."[4] Kein Alter, kein Geschlecht, keine Berufsstufe, keine Standesklasse vermag sich des Eindrucks zu erwehren, den Jesus auf sie macht. Zarte Kinder entwinden sich den Armen ihrer Mütter und schmiegen sich an ihn, angezogen durch seine Freundlichkeit und seinen Liebreiz.[5] Öffentliche Sünder, der Auswurf der jüdischen Gesellschaft, lesen in seinem Antlitz das Wort der Barmherzigkeit und Verzeihung.[6] Die Tempelschänder ergreifen die jähe Flucht vor dem lodernden Eifer, der aus seinem Aug' und Munde sprüht.[7] Die ihn vom Hochrand des Berges stürzen wollen, stieben, von der Macht seiner Erscheinung gebannt, auseinander, indes er ruhig seines Weges zieht.[8] Er steht vor dem Stellvertreter des Kaisers und erklärt sich in überwältigender Würde selbst für einen König.[9] Frauen und Männer, Arme und Reiche, Gelehrte und Ungelehrte zieht er in den Bann seiner unwiderstehlichen Erscheinung.

Männliche Vollkraft und mütterlich zarte Liebe, Autorität und Sympathie, Anmut und Entschlossenheit, Herrschergabe und Zugänglichkeit müssen in seiner Erscheinung auf wunderbare Weise vereinigt gewesen sein. Und alle diese Charakterzüge entströmten der sonnenhaften Lichtfülle seines Innenlebens und leuchteten von der Außenseite wieder hinein in seine ganz einzigartige geistig-sittliche Innenpersönlichkeit.

[1] Joh. 1, 46. [2] Joh. 1, 43.
[3] Matth. 8, 19.
[4] Matth. 7, 28 f.; Mark. 1, 22.
[5] Matth. 19, 14; Mark. 10, 14; Luk. 18, 16.
[6] Matth. 9, 9 ff.; Luk. 15, 1 f.; 19, 7; Joh. 8, 4—11.
[7] Joh. 2. 15—17.
[8] Luk. 4, 30.
[9] Joh. 18, 37.

Die Persönlichkeit nach ihren hauptsächlichsten Seiten und Erscheinungen darzustellen, war die Aufgabe, die wir uns in den bisherigen Untersuchungen über die Vollkommenheit Jesu gestellt hatten. Mit diesen Untersuchungen ist die genannte Aufgabe auch vollends gelöst. Denn alle Sittlichkeit geht auf in der Tugendübung und in Vermeidung der Fehler, gemäß dem Worte der Schrift: „Bleibe fern vom Bösen und übe die Tugend."[1] Indem wir also die absolute Tugendfülle und die absolute Fehlerlosigkeit Jesu nachgewiesen haben, haben wir auch, Zug um Zug, das Gesamtbild seines sittlichen Charakters entworfen. In seiner unendlichen Reinheit und Schöne steht es vor uns und kündet die vollendete Menschheit und wahre Gottheit seines Trägers. Wir könnten damit abschließen.

Es dürfte indes von nicht geringer Bedeutung sein, das einmal fertiggestellte Gemälde mit ruhigem Auge nochmals zu überprüfen und die hauptsächlichsten Eindrücke und Merkmale desselben auf unsere Seele wirken zu lassen.

2. Das Charakterbild Jesu in seinen Hauptzügen.

Zuvörderst stehen wir natürlich im Banne jener alles beherrschenden Eigenschaft, die wir bei Jesus überall gefunden haben und die sich sonst nirgends findet in der Geschichte der Menschheit. Wir meinen den Absolutismus des Charakters Jesu. Jede Äußerung des gottmenschlichen Lebens Jesu, jede negative und positive Vollkommenheit, die Tugendfülle und die Sündlosigkeit in ihrer vielseitigen Offenbarung ist gekennzeichnet durch den Stempel der uneingeschränkten, unbegrenzten Vollendung. Es wäre unnütz, noch eigens beweisen zu wollen, daß die sittliche Gesamtpersönlichkeit Jesu denselben absoluten Charakter trägt.

Auf dieser Absolutheit beruht die Harmonie und Allseitigkeit Jesu, die uns mit majestätischer und lieblichster Gewalt fesselt. Alle anderen Charaktere entbehren ihrer und leiden an mannigfachen Einseitigkeiten und Dissonanzen. Einseitige Veranlagung, einseitige Entwicklung, einseitige Betätigung ist die Signatur alles Menschlichen. Jeder Mensch hat sein besonderes Temperament, sein eigenes Gepräge, seine Individualität. Diese

[1] Ps. 36, 27.

besteht darin, daß bei jedem einzelnen Individuum gewisse Eigenschaften, Kräfte, Vorzüge und Fehler hervorragen, andere zurücktreten oder gar nicht vorhanden sind. Auch die Größten und Besten vermögen nicht, sich diesem eisernen Zwang alles menschlichen Lebens und Seins zu entziehen. Es ist schon viel, wenn sie es fertig bringen, durch unverdrossene Selbsterziehung und Selbstkorrektur die schlimmsten Einseitigkeiten abzulegen und die größten Risse im eigenen Charakter auszubessern. Zu einer allseitig geschlossenen und vollkommen harmonischen Persönlichkeit bringt es aus dem sehr einfachen Grunde keiner, weil keiner absolute Tugendfülle und absolute Fehlerlosigkeit besitzt. Mit der Beschränktheit geht die Einseitigkeit Hand in Hand.

Bei Jesus strömt umgekehrt aus der Absolutheit auch die Allseitigkeit und Harmonie. Weil bei ihm alle Vorzüge in höchster Vollendung zu treffen sind, besitzen auch alle das vollkommenste Ebenmaß. Glühender Eifer und unerschöpfliche Langmut, edle Leidenschaft und nachsichtige Gelassenheit, heiliger Ernst und sonnige Lebensfreude, Einsamkeitstrieb und Weltoffenheit, majestätische Hoheit und tiefste Demut, unbeugsame Entschiedenheit und süßeste Sanftmut, gewaltige Tatkraft und ruhige Besonnenheit, innigste Liebe zu den Sündern und unüberwindlicher Haß gegen die Sünde, allbarmherziges Mitleid und strengste Gerechtigkeit, überwältigende Anmut und unerschrockener Freimut, unbestechliche Wahrhaftigkeit und äußerste Nachsicht, Milde und Macht, Ergebung und Energie, diamantene Stärke und mütterliche Zärtlichkeit, rastloses Wirken nach außen und beschauliche Innerlichkeit, kindliches Gottvertrauen und männliches Selbstbewußtsein. In allem ist er gleich groß und vollkommen — im Denken und Wollen, im Reden und Vollbringen, in Lehre und Tat, im Schaffen und Leiden, im Leben und im Tod. Alles verbindet sich bei ihm zum wunderbaren Einklang — die höheren und niederen Seelenkräfte, Gefühl und Gemüt, Verstand und Wille, Idealismus und Realismus, durchdringender Wirklichkeitssinn für die Dinge dieser Welt und unaufhörliches Mühen fürs Himmelreich.

Wiederholt ist behauptet worden, der Charakter Jesu sei nicht frei von Kontrasten.[1] Ja, für eine oberflächliche und einseitige

[1] Weidel, Jesu Persönlichkeit, Halle a. S., Marhold 1908, 10—12; Rinck, Jesus als Charakter, 2. Aufl., Leipzig. Hinrichs 1910, 327.

Betrachtungsweise. Wer nämlich bloß diese oder jene Seite des Charakters Jesu wertet, findet sie so hoch entwickelt, als überragte oder verneinte sie alle anderen Züge. Sobald jedoch das Einzelne in den Rahmen des Ganzen gestellt wird, schmiegt sich Linie um Linie zum einheitlichen Gesamtbild, und alle angeblichen Gegensätze und Dissonanzen lösen sich in einer höheren Harmonie auf.

Von diesem Standpunkte aus haben vielmehr jene recht, welche sagen, Jesus habe gar keine ausgesprochene Individualität, da jede Individualität auf Einseitigkeit und Ungleichheit beruhe. Gewiß, wofern wir den Begriff von Individualität in dem Sinne auf Jesus anwenden, in dem wir ihn bei den übrigen Menschen verwirklicht finden, nämlich als Vorwiegen oder Zurücktreten bestimmter Eigenschaften. Bei Jesus findet sich nur höchstes Ebenmaß aller Vorzüge und Vollkommenheiten. Kein echt menschlicher Zug wird in seiner erhabenen Gestalt vermißt, keiner ragt störend über die wunderbare Geschlossenheit seines Wesens hinaus: das ist seine Individualität.

Wir verstehen leicht, daß sich mit einer solchen Individualität die Universalität Jesu vereinigen läßt, richtiger gesagt, daß diese von jener gefordert wird. Wie Jesus über die individuellen Einseitigkeiten aller Menschen erhaben ist, ist er auch frei von jeder zeitlichen und nationalen Beschränktheit.

Von keinem anderen Manne weiß die Geschichte so was zu berichten. Es ist überhaupt nicht möglich, daß der einzelne Mensch, wofern er nur Mensch ist, einen durchaus universalen Charakter sich aneignen kann. Mit der Luft, die ihn umgibt, saugt er auch bis zu einem gewissen Grade die Ideen und Eigenheiten seiner Zeit, seiner Heimat und seines Stammes ein. Zwar wurde von Sokrates gesagt, er habe diese Schranken überwunden. Tatsächlich „antwortete er auf die Frage, was für ein Landsmann er sei, mit den selbstbewußten Worten: ‚Ich bin ein Weltbürger'. Denn er hielt sich für einen Bewohner und Bürger der ganzen Welt."[1] Genau besehen, leiht er aber damit nur jenem vaterlandslosen Kosmopolitismus das Wort, der später in Griechenland wie in Rom geläufig wurde, wie er heute etwa den Sozialisten geläufig

[1] „Socrates quidem, cum rogaretur, cuiatem se esse diceret, Mundanum, inquit. Totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur". Cicero, Tusculan. Quaestion. lib. V, 37.

ist. Seinem Charakter, seinem Geiste und seinem Leben nach ist Sokrates im Gegenteil „durch und durch Grieche und Athener, ein Mann aus dem innersten Mark seiner Nation".[1] Sein Charakter geht in jeder Hinsicht auf im griechischen Volkscharakter.[2]

Ganz anders Jesus. Seinem äußeren Lebensgange nach ist er freilich ebenfalls ein Kind seines Landes und seiner Zeit. Auch hängt er mit allen Fasern seines Herzens an der heimatlichen Scholle, und das Wohl und Wehe seines Volkes geht ihm so nahe, daß er Tränen vergießt beim Gedanken an den Untergang Jerusalems. Auch seine Predigt und sein Wunderwirken sind fast ausschließlich dem näheren Vaterland gewidmet; er ist gesandt für die verlorenen Schafe des Hauses Israel.[3] Nichts an ihm läßt an unpatriotischen Kosmopolitismus denken. Er war vielmehr der echteste und vollkommenste Israelit aus allen Söhnen Abrahams.

Dabei kehrt er sich aber an das Nationale und Jüdische nur insofern, als es nicht in Gegensatz tritt zum allgemein menschlichen Charakter, nur insofern, als es nicht den erd- und weltweiten Gesichtskreis trübt. Die pharisäische Ausschließlichkeit verpönt er; das rabbinische Alljudentum verabscheut er; die Bande des talmudischen engherzigen Nomismus zerbricht er; mit dem politischen Nationalmessianismus liegt er zeitlebens im Kampf und überwindet ihn in seinem Tode und in seinem Evangelium. Nein, er war kein bloßer Jude; sein Geist ließ sich nicht in den engen Horizont seines Volkes, seines Landes und seiner Zeit bannen. Wenn Renan behauptete, die Persönlichkeit Jesu trage ausschließlich jüdisches Gepräge,[4] so war es für Strauß leicht, darzutun, daß man ebensogut auf die Vorzüge des hellenischen Charakters in Christus hinweisen könne: „Dieses Heitere, Ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemütes heraus, können wir das Hellenische in Jesus nennen."[5] Noch andere Kritiker stellten allen Ernstes die unsinnige Behauptung auf: „Ein Mischling aus rein jüdischem und etwa griechischem oder griechisch-klein-

[1] Zeller, Philosophie der Griechen, 4. Aufl., II. Teil, 1. Abtg., 68.

[2] Vgl. Zeller a. a. O. 68—71.

[3] Matth. 15, 24.

[4] Vie de Jésus, 49. éd., 36 ss. 471.

[5] Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk 1864, 208.

asiatischem Blute kann Jesus gewesen sein."[1] Houston Stewart Chamberlain machte ihn vollends zum Arier oder Indogermanen,[2] indes Frenssen und die jüngsten Heimatkünstler unter den deutschen Christologen ihn genauerhin als einen wahrhaftigen Germanen darzustellen suchen.[3] Das Wahre an all diesen Aufstellungen ist, daß Jesus keinem Volke und keiner Zeit ausschließlich gehört; daß er die Vorzüge aller besitzt, ohne ihre Schwächen und Fehler zu teilen; daß er, mit einem Worte, nicht national, sondern universal ist. Nicht eine Nationalität, sondern die Humanität, das Allgemeinmenschliche, die Menschheit an sich ist in ihm plastisch erschienen und persönlich in die Geschichte eingetreten.

So oft wir deshalb unseren Blick von seinem Bilde weg auf die Gebilde der Geschichte werfen, fällt uns als weiterer Charakterzug Jesu Einzigartigkeit auf.

Wie oft hat man doch versucht, dem Heiland andere große Männer an die Seite zu stellen und so seine Einzigartigkeit durch eine bloße Eigenart zu ersetzen! Das rationalistische Zeitalter erschöpfte sich in unzähligen Parallelen zwischen Jesus und den Koryphäen des jüdischen, griechischen und römischen Klassizismus. Insbesondere gehörte es zum guten Tone, den Sokrates an die Seite des Heilandes zu rücken. Ein volles Jahrhundert hindurch mühten sich deutsche Dichter, Philosophen und Aufklärungstheologen um dieses Problem ab. Hamann, Mendelssohn und Eberhard, Matthias Claudius, Wieland und Klopstock und viele andere taten sich was zugute darauf, das ihrige beigetragen zu haben, um der Welt glauben zu machen, Christus und Sokrates seien zwei Sterne gleicher Ordnung und Leuchtkraft. Heute hat die ernste Wissenschaft und sogar die leichtfüßige Dichtung höchstens noch ein mitleidiges Lächeln für all diese geistreichelnden Essays rationalistischen Andenkens.

Statt ihrer wertet die heutige evolutionistische Kritik den Heiland „religionsgeschichtlich". Sie läßt ihn als den größten

[1] Looften, Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters, Bamberg 1905, 21.

[2] Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 7. Aufl., München 1907, I, 245—258.

[3] Vgl. dagegen Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, Tübingen, Mohr 1906, 308 f.; Rohr, Ersatzversuche für das biblische Christusbild, Münster, Aschendorff 1908, 39 f.

religiösen Heros vielleicht noch gelten, aber als Heros, der durchaus seinesgleichen gefunden habe in den Religionsstiftern außerhalb des Christentums, in Moses, Gotama-Buddha, Kongtse (Confucius), Zarathustra und wie sie alle heißen. Jeder soll irgendeine frappante Ähnlichkeit mit Jesus haben. Für alle Züge des Jesusbildes forscht man in der außer- und vorchristlichen Umwelt nach Parallelen und Erklärungen. Allein, wenn sie sich selbst alle zusammentragen ließen, wäre eben dies das Wunderbare, daß sie alle in Jesus und nur in Jesus allein konkret vorhanden sind. Übrigens ist der Abstand zwischen den genannten Männern und dem Begründer des Christentums in jeder Hinsicht ein ungeheurer. Bezüglich ihres Charakters und ihrer sittlichen Persönlichkeit — und darum einzig handelt es sich hier — ist eine Zusammenstellung jener nichtchristlichen Männer mit Christus kurzerhand ein Unding. Je näher man sie aneinanderrückt, desto größer und sonnenhafter strahlt die einzige Persönlichkeit Jesu und desto mehr verblassen und verschwinden die gepriesenen Tugendhelden, die man als seine Doppelgänger, wenn nicht gar als seine Vorbilder ausgespielt hatte. Nein, Jesus hat nicht seinesgleichen, er hat weder Ebenbilder, noch viel weniger Vorbilder in der außerchristlichen Geschichte.

Die Helden und Heiligen des Christentums aber, so mannigfach auch ihre Ähnlichkeit mit Christus sein mag, stehen nicht bloß unendlich tiefer als der Heiland, sondern sie dürfen zum Vergleiche mit ihm überhaupt nicht zugelassen werden. Ihre Tugend ist nämlich nicht Original, sondern Kopie, Nachahmung, Nachfolge Jesu. Alles verdanken sie ihm. Alle haben sich betrachtend und liebend in sein Beispiel versenkt; mit Aufgebot aller Kräfte haben sie sich bemüht, sein Leben in sich darzustellen, und auch die Ersten und Besten aus ihnen bekennen voll Demut und Beschämung, daß es ihnen nur zum kleinsten Teile gelungen, daß die Vollkommenheit des Meisters unerreicht und unerreichbar sei. So wenig Jesus ein Vorbild hat, so wenig hat er ein vollkommenes Nachbild.

Und doch ist er *nicht unnachahmlich*. Das ist das Merkwürdigste an der Einzigartigkeit Jesu. Wiewohl seine Größe in keinem Punkte und von keinem Menschen der Weltgeschichte vollständig eingeholt worden ist, noch eingeholt werden kann, so fühlt doch jeder bei Betrachtung des Christusbildes, daß alles an ihm zur Nachahmung wie geschaffen ist. Von allen großen und heiligen

Männern gilt in mehr als einer Hinsicht das Sprichwort: „Sie sind staunenswert, aber nicht nachahmbar." Christus jedoch, größer und heiliger als sie alle, hat keinen Zug an sich, der nicht vorbildlich wäre für uns. Nichts Heldenmäßiges und Gigantisches in seinem Schicksal, nichts Abschreckendes oder Übertriebenes in seiner Sittenstrenge, keine Tugend und keine Vollkommenheit, die sich nicht zu unserer schwachen Natur herablassen würde. Kinder und Erwachsene, Jünglinge und Jungfrauen, der Mann in seinem Schaffen und die Mutter in ihrem stillen Sorgen, Arme und Reiche, Gebildete und Ungebildete, Kranke und Gesunde, Diener und Herren und Fürsten, alle können ihn nachahmen in allen Stücken und nach allen Seiten. Er einzig ist Urbild und Vorbild zugleich aller natürlichen Charakterfülle und aller übernatürlichen Heiligkeit.

Sogar der linksliberale Rudolf Otto bemerkt von ihm: Das Bild Jesu „bleibt das erhabenste Bild, das die Künstlerin Weltgeschichte gemalt hat: so voll von dramatischem Geschehen, von plastischen Einzelbildern, daß auch kaum eines Stecknadelkopfes Raum darin ist, der nicht Ursache gäbe und gegeben hat zur künstlerischen Darstellung, wie Lessing sagt, und zugleich — was mehr ist — so reich an Erbauung und Erhebung, daß Herz und Gewissen beständig zu ihm zurückkehren, ohne je diesen Quell zu erschöpfen".[1]

Dieser unerhörte Einfluß auf die Menschheit ist ein letztes Merkmal der Persönlichkeit Jesu. Daß eine Persönlichkeit nach Jahrtausenden noch eine Geist und Herz bezwingende, lebendige und lebenspendende Macht auf Millionen ausübt, das ist eine psychologisch nicht verständliche Erscheinung. Der Männer gibt es wohl die Fülle, die wir als Künstler, Gelehrte, Politiker, Kriegshelden feiern. Doch ist es nicht so sehr ihre Persönlichkeit, als vielmehr ihr Werk, dem unsere Verehrung gilt. Wir bewundern ihre klassischen Dichtungen, die Schöpfungen ihres Pinsels und Meißels, die Errungenschaften ihres Forschergenies, die Eroberungen ihrer Waffen und die Errungenschaften ihrer Diplomatie. Nur soweit die Taten der großen Männer reichen, reicht auch unsere Begeisterung für ihre Persönlichkeit.

[1] Otto, Leben und Wirken Jesu, 4. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck 1905, 48.

Bei Jesus geht umgekehrt die Bewunderung und Verehrung zuerst auf die Person, erst dann auf seine Lehren und Taten. Seine Person steht im Mittelpunkt unseres Interesses; nur durch sie gewinnt alles andere Bedeutung. „Die weltgeschichtliche Bedeutung Jesu liegt zuletzt in seiner lebendigen, leuchtenden Persönlichkeit."[1] „In der christlichen Religion wird der Person Jesu Christi eine solche Bedeutung zuerkannt, die für die Gestaltung des religiösen Verhältnisses bedeutsam, ja entscheidend ist."[2] Und demgemäß widmen wir seiner Person nicht bloß, wie andern Männern der Weltgeschichte, eine begeisterte Hochachtung oder höchstens eine enthusiastische Verehrung, sondern die ganze Liebe unseres Herzens, die wärmste, innigste, höchste und ewige Liebe.

Das ist es, was Napoleon als den schlagendsten Beweis für die Gottheit Jesu ansah: die Macht Jesu über die Herzen. Der einst beinahe allgewaltige Korse beschwor in der Einsamkeit seiner letzten Tage alle Heldengestalten und alle Riesengeister der Welt vor sein Genie und maß sie an seiner eigenen gigantischen Größe. Aber alle zusammen und er selbst verschwanden wie hohle Schatten vor der Person Jesu Christi. „Welch ein Eroberer!" rief er dann bewundernd aus. „Ein Eroberer, der nach seinem Gutdünken über die Menschheit schaltet und waltet, der sich nicht bloß eine Nation, sondern das menschliche Geschlecht zueignet. Welch ein Wunder! die Menschenseele mit all ihren Kräften annexiert er für seine eigene Existenz. Und wie? Durch ein Wunder, das alle Wunder übersteigt. Er fordert die Liebe der Menschen, d. h. dasjenige, was auf der Welt am schwersten erhältlich ist, dasjenige, was kein Weiser von seinen treuesten Freunden, kein Vater von seinen Kindern, keine Braut von ihrem Bräutigam, kein Bruder von seinem Bruder erzwingen kann — das Herz. Er fordert es, er verlangt es absolut, er verlangt es ungeteilt, und augenblicklich erhält er es. Alexander, Cäsar, Hannibal, Ludwig XIV. strebten umsonst darnach. Sie haben die Welt erobert, und sie hatten nicht einmal einen einzigen Freund oder sicher haben sie heute keinen mehr. Christus spricht, und von diesem Augenblicke an gehören ihm alle Geschlechter; sie sind ihm verbunden viel enger, als alle

[1] Rinck, Jesus als Charakter, 2. Ausg., 6.

[2] Wobbermin, Das Wesen des Christentums, in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, München, Lehmann 1905, 351.

Bande des Blutes es vermöchten, durch eine viel innigere, viel heiligere, viel mächtigere Gemeinschaft. Er entfacht die Flamme jener Liebe, die das eigene Ich ersterben macht und über jede andere Liebe triumphiert. Wie sollten wir nicht an diesem Wunder der Liebe das ewige Wort erkennen, das die Welt erschaffen hat? Die übrigen Religionsstifter hatten nicht einmal den Gedanken an diese mystische Liebe, welche das Wesen des Christentums ausmacht. Ich habe Massen passioniert, daß sie für mich in den Tod gingen. Aber Gott bewahr', daß ich die Begeisterung der Soldaten mit der christlichen Liebe vergleiche! Sie sind so verschieden wie ihre Ursachen. Bei mir bedurfte es meiner Gegenwart, der Elektrizität meines Blickes, meiner Stimme, meines Wortes, um das Feuer in den Herzen zu entzünden. Und ich besitze allerdings persönlich das Geheimnis dieser magischen Kraft, die Geister fortzureißen; aber ich wäre nicht imstande, sie jemandem mitzuteilen; keiner meiner Generäle hat sie von mir empfangen oder mir abgespäht. Auch besitze ich selbst nicht das Geheimnis, meinen Namen und meine Liebe in ihren Herzen zu verewigen und darin ohne materielle Mithilfe Wunder zu wirken. Jetzt, da ich hier auf St. Helena weile, angeschmiedet an diesen Felsen, wer kämpft, wer erobert jetzt Reiche für mich? Wer denkt überhaupt noch an mich? Wer regt sich für mich in Europa? Wer ist mir treu geblieben? Das ist das Los aller großen Männer. Es war das Los Alexanders und Cäsars, so gut wie es das meine ist. Man vergißt uns, und der Name der mächtigen Eroberer wie der glänzendsten Kaiser ist bald nur mehr Gegenstand einer Schulaufgabe. Unsere Erfolge fallen unter die Zuchtrute eines pedantischen Schulmeisters, der nach Belieben uns lobt oder beschimpft. Welch ein Abgrund zwischen meinem tiefen Elend und der ewigen Herrschaft Christi, der gepredigt, geliebt, angebetet wird und der fortlebt auf dem Erdkreis. Heißt das sterben? Heißt es nicht vielmehr ewig leben? Das ist der Tod Christi, der Tod Gottes!"[1]

Gewiß. Wenn wir alle diese Merkmale des Christusbildes zusammenfassen, entringt sich uns das Geständnis, daß wir es nicht bloß mit einem außerordentlichen Menschen, sondern überhaupt nicht mit einem bloßen Menschen zu tun haben. Der Gesamt-

[1] Migne, Dictionnaire apologétique I, Paris 1855, 1741—1746.

charakter Jesu ist der des Idealmenschen. Wer so, wie er, alle Vollkommenheiten im höchsten, absoluten Grade besitzt; wer sie alle zur harmonischen Einheit und Allseitigkeit verbindet; wer über alles Nationale, Zeitliche und irdisch Bedingte erhaben ist; wer über die ganze Menschheit als einzigartiges Tugendbild hinausragt und doch der Menschheit wieder so unendlich nahe steht; wer bei aller äußeren Entfernung, durch die bloße Macht seiner Persönlichkeit, Jahrtausende nach seinem Tode die Herzen und die Liebe der Menschen beherrscht, der kann nicht ein bloßer Einer sein in der Summe der Menschenwesen.

„Jeder Mensch trägt," wie Hettinger ebenso richtig als schön ausführt, „notwendig das Zeichen des Endlichen, des Unvollkommenen, des Relativen und Einseitigen an seiner Stirne, es ist aufgeprägt seiner Seele, es erscheint in allen seinen Werken, in seiner gesamten Tätigkeit. Er ist nur ein Bruchteil des allgemeinen reinen Menschenwesens, stellt nur eine Richtung, eine Begabung, eine Eigentümlichkeit und Geistesart dar. Der einzelne Mensch ist nicht die Menschheit; diese gießt ihre Fülle und ihren ganzen Inhalt nur in die Gesamtheit der Individuen aus. Streben nach allseitiger sittlicher Ausbildung und Vollkommenheit mag der Mensch wohl, doch immer wird er nur annähernd sie in sich darstellen, nur das eine oder andere Gebiet der innern Welt anbauen, nur nach einer Richtung hin sich mehr oder weniger vollendet sehen. Wie seine äußere Gestalt und Begabung eigentümlich und von der des andern verschieden ist, so wird es auch der sittliche Charakter seines Lebens sein. Das Menschheitsideal erscheint wie zerteilt und zersplittert in den einzelnen Individuen . . . Alles, was je Großes und Edles und Heiliges auf Erden gelebt, es beweist gerade in der mannigfaltigen Schönheit seiner Erscheinung dieses Grundgesetz aller bloß menschlichen Entwicklung. Es sind die verschiedenen Strahlen des einen Lichtes, aber das Licht selbst sind sie nicht; es sind die verschiedenen in der endlichen Erscheinung gebrochenen Farben der Sonne aller Geister, wie sie herausleuchten aus ihrem Spiegel, der bewußten, freien Kreatur, aber die Sonne selbst sind sie nicht. Es sind die vereinzelten, zerstreuten Klänge aus der Harmonie der absoluten Heiligkeit und Vollkommenheit, aber diese selbst sind sie nicht. Das reine, ungetrübte Ideal ist nur da, wo die Idee sich voll und ganz darstellt, nicht ein göttliches

Wort, ein göttlicher Gedanke in dem Menschen sich offenbart, sondern das Wort, das Gott selber ist".[1]

Das ist die einzig mögliche Erklärung der Persönlichkeit Jesu. Die liberale Kritik bemüht sich vergeblich, den Charakter des Heilandes so stark herunterzudrücken, bis das Übermenschliche aus ihm verschwindet. Wofern sie nicht das Jesusbild vollends zum Zerrbild entstellt, bringt sie es einfach nicht fertig, es als rein menschliches begreiflich zu machen. Keinem Einsichtigen kann es entgehen, daß die moderne Christologie hier ratlos dasteht.

Chamberlain gesteht es sehr vorsichtig und doch deutlich genug ein: „Für den Gläubigen ist Jesus der Sohn Gottes, nicht eines Menschen; für den Ungläubigen wird es schwer werden, eine Formel zu finden, welche die unleugbar vorhandene Tatsache einer unvergleichlichen Persönlichkeit in ihrer Unerklärlichkeit so knapp und vielsagend bezeichnet."[2]

Eucken stellt diese Schwierigkeit, richtiger Unmöglichkeit, in folgender Weise dar: „Einem Gesamteindruck nach ist Jesus uns durchsichtiger und vertrauter als irgendein Held der Weltgeschichte. Aber nur so lange beharrt diese Nähe und Vertrautheit, als wir jenen Gesamteindruck unbefangen im ganzen hinnehmen; sobald wir ihn zerlegen, sobald wir den Tatbestand erklären und verstehen möchten, rückt jene Persönlichkeit in weite Ferne, erheben sich Fragen über Fragen, Rätsel über Rätsel, weicht der sichere Besitz einem mühevollen Suchen . . . Wie viele Rätsel verbleiben auch bei einer Konzentration auf die Seele jenes Lebens! . . . Wie ward es möglich, daß in dieser Persönlichkeit eine Individualität ausgeprägtester, unvergleichlicher Art wirkt, daß aber diese Individualität ganz und gar ein Gefäß geistigen und göttlichen Lebens ist?"[3]

Auch Hermann v. Soden stößt bei dem Versuche, die Persönlichkeit Jesu aus natürlichen Faktoren zu erklären, überall auf ungelöste Rätsel. „Nicht erklärt, unerklärbar" antwortet er immer wieder bei den wichtigsten Charakterzügen des Christusbildes. Und

[1] Hettinger, Apologie des Christentums II, 8. Aufl., Freiburg, Herder 1899, 474 f.

[2] Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 7. Aufl., München 1900, 211.

[3] Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 4. Aufl., Leipzig, Veit 1902, 155 f.

er faßt sein Endurteil in die markigen Sätze zusammen: „Hier bei Jesus stoßen wir in einzigartiger Weise an allen Punkten auf diese Unerklärbarkeit . . . Diese ganze Persönlichkeit, wie sie aus den Urevangelien so echt, so menschlich, so in sich geschlossen, so unerfindlich, so ohne einen Fehlstrich in der Zeichnung uns entgegenstrahlt, sie ist beides, eine unumstößliche, integrierende Tatsache der Weltgeschichte und das Wunder der Wunder dieser wunderbaren Geschichte."[1]

Und das sagen und bekennen Leute, die jedes Wunder leugnen und die Persönlichkeit Jesu als ein Produkt rein historischer Entwicklung hinstellen! Nein, Jesus ist und bleibt ein Rätsel für jeden, der ihn völlig gliedlich einordnen will in die Menschheit. Umgekehrt versteht sich die allseitige, universale, einzigartige und absolute Vollendung des Mannes von Nazareth von selbst, wenn in ihm Gott Fleisch angenommen hat und in menschlicher Gestalt erschienen ist. Die menschliche Gestalt Jesu ist wie ein Schleier, durch den der Glanz der Gottheit durchschimmert. Nicht von Angesicht zu Angesicht, denn das ist unmöglich, aber doch ähnlich wie im Spiegelbild leuchtet die göttliche Natur des Heilandes heraus aus seiner Menschheit.

Mit diesem Endergebnis unserer Untersuchungen über die Persönlichkeit Jesu haben wir indes viel mehr gehalten, als wir versprochen hatten. Nicht das brauchten wir darzutun, daß Jesus in seinem Leben sich als Idealmenschen auswies. Unsere Problemstellung war vielmehr eine viel einfachere und anspruchslosere. Es handelte und handelt sich nur darum, aus der Persönlichkeit Jesu den Beweis zu erbringen, daß sein gottmessianisches und gottmenschliches Bewußtsein auf Wahrheit beruhe. Dieser Beweis wäre aber auch dann schon geleistet, wenn die Persönlichkeit Jesu, gemäß ungläubiger Anschauung, in keiner Weise über Menschenmaß hinausreichen würde. Fest steht auf jeden Fall, daß er Gottes wesenhafter Sohn und selbst Gott sein will. Wir haben das im ersten Bande des vorliegenden Werkes dargetan. Der Anspruch auf wahre und wesenhafte Gottheit seitens eines Menschen ist aber etwas ganz Unerhörtes in der Weltgeschichte. Wer einen solchen Anspruch mit Unrecht erhebt, muß ein psychisch und geistig minderwertiges oder

[1] H. v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 3. u. 4. Tausend, Berlin, Duncker 1907, 114 f.

moralisch verkommenes Individuum sein. Ist Christus also nicht der wahre und wesenhafte Gottessohn, als den er sich ausgibt, dann ist er — der schreckliche Ausdruck läßt sich nicht umgehen — entweder der blödeste Narr oder größte Verbrecher. Ein oberflächlicher Blick auf seine psychische, intellektuelle und sittliche Person vergewissert uns, daß von ihm weder Geistesgestörtheit, noch sittliche Verworfenheit ausgesagt werden darf. Er ist also der menschgewordene Gottessohn.

Zweiter Abschnitt.

Die Werke Jesu.

Die Wunder Jesu bilden, offen und ehrlich gesprochen, den Ausgangs- und Schlußpunkt aller Differenzen zwischen der gläubigen und ungläubigen Christologie sowohl, als zwischen den Vertretern der christlichen und unchristlichen Weltanschauung überhaupt. Wir haben das bei unseren bisherigen Untersuchungen überall feststellen müssen.

Schon bei der Besprechung der Quellen zum Leben Jesu. Die Evangelien als Urkunden des Lebens Jesu würden längst von der ganzen Kritik als echt und glaubwürdig anerkannt, stände nichts Übernatürliches und Wunderbares darin. „Daß die Evangelien teilweise legendarisch sind," schreibt Renan, „ist offenbar, da sie voll stecken von Wundern und Übernatur . . . Nicht weil mir bewiesen worden wäre, daß die Evangelien keinen absoluten Glauben verdienen, sondern weil sie Wunder erzählen, sage ich: die Evangelien sind Legenden."[1] Das ist noch heute die Richtlinie der radikalen und liberalen Evangelienkritik. So freudig wir anerkennen, daß eine gerechtere und wirklich historische Beurteilung seitens der führenden Vertreter des gegnerischen Lagers sich Bahn gebrochen hat, so unleugbar ist es doch, daß die Wunderscheu immer wieder die Schranke bildet, an der die kritische Voraussetzungslosigkeit jäh halt macht. Oberster Grundsatz ist für und für die rein naturalistische Auffassung und Sachkritik des Evangeliums.[2] Jedes „absolut wunderbare, schlechthin unbegreifliche Geschehen . . . alles Undurchdringliche" ergibt sich für den modernen Theologen „dem Inhalte nach von vornherein als dogmatische Legende" und

[1] Renan, Vie de Jésus, 49. édit., VI. IX. XLVIII. XCI.

[2] Vgl. Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig, Hinrichs 1906, III f.

wird als Wucherung der Legende aus den Evangelien ausgeschieden.[1] Könnten wir uns zu dieser Ausmerzung alles Wunderbaren verstehen, der moderne Kritizismus würde mit den Evangelien und der positiven Evangelienforschung einen aufrichtigen und ewigen Frieden schließen.

Genau dasselbe gilt in bezug auf die einzelnen Probleme der Jesusforschung. Das Übernatürliche, das Wunderbare ist es, was uns in zwei Lager scheidet. Würden wir das Bewußtsein Jesu, die Persönlichkeit Jesu, das Geistesleben und die Lehre Jesu nicht über Naturgröße und Menschenmaß hinausragen lassen, es störte kein Mißton die beiderseitige Harmonie. Der Menschensohn mit jenem einzigartigen, beinahe übermenschlichen Bewußtsein von seiner Messianität und Gottessohnschaft; die erhabene Gestalt des Mannes aus Nazareth im Strahlenkleide einer fast übermenschlichen Heiligkeit und Charaktergröße; die Lehrweisheit und das religiöse Genie Jesu Christi — das alles sind dem Kritizismus sehr geläufige Ausdrücke. Er läßt sie auch ohne Widerspruch sogar noch in den Superlativ setzen. Nur soll man das Bewußtsein Jesu nicht als schlechthin übermenschliches Messias- und Gottessohnbewußtsein erklären, noch die Weisheit und Heiligkeit Jesu zu einem intellektuellen und moralischen Wunder stempeln. Wo das Übernatürliche, Übermenschliche und Wunderbare beginnt, da beginnt auch der unerbittliche Widerspruch der Modernen. Dieser Widerspruch wird geradezu zum Kriegsgeschrei der ganzen nicht positiv christlichen Welt, sobald wir auf die im Evangelium aufgezeichneten Wundertaten Jesu Christi hinweisen.

Begreiflich. *Mit den Wundern Jesu fällt die ungläubige Christologie und Weltanschauung in sich selbst zusammen.* Das Wunder ist ja, wie sich sogleich zeigen wird, an sich ein wesentlich übernatürliches Geschehnis, eine lebendige Offenbarungstatsache. Wie wollte jene Weltanschauung, welche nur Naturvorgänge anerkennt und auch Christus sich aus rein natürlichen Faktoren herausentwickeln läßt, wie wollte sie mit dem Wunderglauben bestehen können? Ist auch nur ein einziges Wunder nachgewiesen, so wird damit ein unheilbarer Riß durch die ganze naturalistische Weltanschauung gemacht und die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung nachgewiesen. Nicht bloß dies. Läßt sich zeigen, daß

[1] Bousset, Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 2. 5.

ein Wunder zur Bekräftigung einer bestimmten Heilslehre oder zur Beglaubigung ihres Trägers gewirkt wird, so ist damit auch die göttliche Sanktion dieser Offenbarungslehre und ihres Verkündigers gegeben. Denn das Wunder ist die Stimme Gottes, vor der jeder menschliche Wahnwitz verstummt; der Finger Gottes, der jeden Anschlag der Geschöpfe zuschanden macht; das Werk Gottes, das alle Kraft und Macht der Welt übersteigt; das Siegel Gottes, das er seinem Worte und seinen Gesandten aufdrückt, um ihren übernatürlichen Charakter unzweifelhaft zu verbürgen. Verleiht also der Allmächtige dem Heilande Jesus Christus Wundergewalt zur Bewahrheitung seines Evangeliums und seines gottmenschlichen Bewußtseins, so proklamiert er ihn dadurch ohne weiteres als Gottgesandten und Gottessohn. Zeigt Jesus erst gar, daß die Wundermacht ihm persönlich und wesentlich eignet, und daß er aus selbsteigener Macht Wunder wirkt, so weist er sich damit unmittelbar als Herrn der Natur und der Welt, als allmächtigen Gott aus.

Diese ungeheure Bedeutung hat Jesus selbst seinen Wundern stetsfort zuerkannt. Er legitimiert sich der Gesandtschaft des Johannes gegenüber mit dem Hinweis auf seine Wunder: „Gehet hin und saget dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf.“[1] Dem jüdischen Unglauben hält er immer wieder die Tatsachenapologie seiner Wunder entgegen: „Die Werke, welche der Vater mir gegeben, damit ich sie vollbringe, diese Werke, die ich tue, geben Zeugnis von mir . . . Tue ich die Werke meines Vaters nicht, so möget ihr mir nicht glauben; tue ich sie aber, so glaubet den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollet, damit ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich in dem Vater bin . . . Der Vater, welcher in mir wohnt, er tut die Werke. Glaubet ihr nicht, daß ich in dem Vater bin und der Vater in mir ist? Wo nicht, so glaubet doch um der Werke willen.“[2] Die Wunder sprechen so unwiderleglich für seine Person und sein Wort, daß der Unglaube keine Ausflucht und keine Entschuldigung hat: „Wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer getan hat, so hätten sie (die ungläubigen Juden) keine Sünde; nun aber haben sie (die Wunder) gesehen

[1] Matth. 11, 4 f.; Luk. 7, 23.

[2] Joh. 5, 36; 10, 37 f.; 14, 10—12.

und hassen doch mich und meinen Vater."[1] Den Bewohnern von Tyrus und Sidon wird es am Tage des Gerichtes erträglicher ergehen als denen, welche ungeachtet der Wunder nicht geglaubt haben.[2]

Die Urjünger und die späteren christlichen Geschlechter waren ebenso fest überzeugt von der überwältigenden apologetischen Tragweite der Wunder Jesu. Die Stellung, welche die Wunder des Heilandes in den Evangelien, in den ältesten christlichen Bekenntnisschriften, im Bewußtsein der ganzen christlichen Kirche einnehmen, spricht bereits Arnobius in den Worten aus: „Nulla maior est comprobatio quam gestarum ab eo (Iesu Christo) fides rerum, quam virtutum novitas."[3] Sogar freisinnige Theologen bekennen: „Die Christen, denen wir die Evangelien verdanken, führen den Beweis ihrer Lehre mit den Wundergeschichten . . . So ist es Jesus wirklich begegnet, daß er um der von ihm erzählten Wunder willen von den Heidenchristen als Gott betrachtet wurde. Die Wundertheologie nimmt im Neuen Testamente eine höhere Stelle ein, als man ihr gewöhnlich gönnen will; ohne den Wunderglauben keine Gottheit Christi . . . Der Unterschied des modernen Denkens vom urchristlichen tritt nirgends so grell hervor" wie in der beiderseitigen Stellung zum Wunder.[4]

Daß im Grunde auch die modernen Ungläubigen den Wert des Wunderbeweises genau so einschätzen, erhellt aus der Hartnäckigkeit und der, man möchte fast sagen, blinden Wut, mit welcher sie die Wunder des Herrn bekämpfen.[5]

[1] Joh. 15, 24.

[2] Joh. 10, 38; Matth. 11, 21.

[3] Adversus Gentes I, 42, Migne, Patrol. lat. V, col. 772.

[4] Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1904, 3 f.

[5] Über die Bedeutung und Beweiskraft des Wunders vgl. J. Knabenbauer, Das Wunder vor dem Forum der modernen Wissenschaft, in: Stimmen aus Maria-Laach VIII (1875) 241—248; P. Schanz, Apologie II, 2. Aufl., 469—477. 489—499. 704—710; J. Ottiger, Theologia fundamentalis I, Friburgi, Herder 1897, 252—273; J. H. Bernard, The evidential value of miracle, in: The Expositor, Ser. V, vol. X (1899), 331—339; A. v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, Freiburg, Herder 1900, 323—339; E. Martin, Force probante du miracle, in: La science catholique XV (1900—1901), 248—264; Johannes Kunze, Die ewige

Am heftigsten tobt der Kampf gegen die Auferstehung Jesu, weil sie das Wunder der Wunder ist und allein schon genügen würde, die Gottheit Christi und die Göttlichkeit des Christentums unwiderleglich darzutun. Sodann werden aber auch die übrigen Wunder des Evangeliums entweder ins Reich der Legende verwiesen oder jedenfalls so beschnitten, daß sie sich in irgendeiner Weise als rein natürliche Vorgänge hinstellen lassen. Weil aber alle kritizistischen „Läuterungen" und exegetischen Kunstgriffe es doch nicht fertig bringen, die Wunder endgültig aus dem Evangelium und aus der Welt zu schaffen, nimmt man zu einem radikalen Gewaltmittel Zuflucht und behauptet rundweg, das Wunder überhaupt vertrage sich nicht mit der wissenschaftlichen Weltanschauung. Diese letztere Behauptung ist der beliebte Gemeinplatz aller Feinde des positiven Christentums geworden. Auf ihn ziehen sie sich immer wieder zurück, so oft und sobald ihnen der Kampf gegen die Wunder des Evangeliums und besonders gegen das Auferstehungswunder zu heiß gemacht wird. Es wäre deshalb ein rein unnützes Unterfangen, wollten wir Wunder und Auferstehung Jesu behandeln, ohne uns vorerst mit der Wunderleugnung im allgemeinen auseinandergesetzt zu haben. „Wo immer wir auch den Spaten einsetzen mögen, wir stoßen stets auf das harte Gestein einer wunderleugnenden Weltansicht."[1] So ist die Einteilung und Aufgabe des folgenden Abschnittes ohne weiteres gegeben. Wir haben zu behandeln:

Wissenschaft und Wunder.
Wissenschaft und Evangelienwunder.
Wissenschaft und Auferstehungswunder.

Gottheit Jesu, Leipzig, Dörffling 1904, 51 ff.; Gondal, Le miracle, Paris, Roger et Chernoviz 1905, 142—183; A. Balmain Bruce, The miraculous Element in the Gospels, London, Hodder 1906, 283—319; 354—388; L. Cl. Fillion, Les miracles de N. S. Jésus-Christ I, Paris, Lethielleux 1910, 164—180.

[1] Tillmann, Methodisches und Sachliches zur Darstellung der Gottheit Christi, Bibl. Zeitschrift VIII (1910), 160.

Erstes Kapitel.

Wissenschaft und Wunder.

I. Wundergegner und Wunderbegriff.

Wunder und Reformation. — Die Empiristen: Hobbes, Locke, Woolston, Hume, die englischen und französischen Freidenker bis zum Revolutionszeitalter. — Die holländischen und deutschen Rationalisten bis Ende des 18. Jahrhunderts, insbesondere Spinoza, Reimarus, Lessing. — Der Deismus der empiristischen und rationalistischen Schule; sein Ausarten in Skeptizismus und Materialismus einerseits, anderseits in Idealismus und Pantheismus. — Kant und sein Einfluß auf die Wunderlehre des neueren Protestantismus. — Schleiermacher. Gottlob Paulus. Strauß. — Die jungliberale und radikale Schule. — Vermittlungstheologie und liberal-konservative Kritik. — Protestantische Orthodoxie und Wunder. — Die Modernisten. — Naturalistische Weltanschauung als Grund jeglicher Wunderleugnung. — Moderne Wunderbegriffe. — Wunder und „Mirakel". — Das Wunder ein einfaches „Naturgeschehnis". — Das Wunder eine „Fügung der Vorsehung". — Wunder und Gebetserhörung. — Das Wunder ein bloß subjektives „Glaubenserlebnis". — Der Wunderbegriff der Heiligen Schrift. — Das Wunder als sinnenfälliges Ereignis. — Das Wunder als außernatürliche Wirkung. Die unmittelbar göttliche Verursachung des Wunders. — Das Hauptmerkmal des Wunders liegt in der Abweichung von der Naturordnung. — Weil und insofern das Wunder so definiert wird, sind alle „Modernen" Wundergegner.

1. Die Wundergegner.

Bis auf die neuere Zeit wurde innerhalb des Christentums nie ein Widerspruch laut gegen das Wunder. Der einfache Mann wie der größte Gelehrte waren überzeugt, daß es Wunder gebe und daß insbesondere die wunderbaren Tatsachen der Offenbarungsgeschichte von der Wissenschaft so wenig als vom Glauben bezweifelt werden können. Erst nach der Mitte des 17. Jahrhunderts setzte die Kritik ihren nagenden Zahn an die Offenbarungs- und insbesondere an die Wunderlehre.

Der Grund davon liegt in der Reformation. Wie sich die reformatorische Theologie von der Autorität der Kirche lossagte, so emanzipierte sich in der Folge auch die Philosophie von der Offenbarung. Auflehnung gegen die übernatürliche Offenbarung und damit selbstverständlich auch gegen das Wunder ist die Signatur

der gesamten „modernen" Philosophie. Das auf sich allein bauende, jede unmittelbar göttliche Belehrung ablehnende Menschentum — das ist die Devise der Modernen.

Indem man mit diesem Grundsatz Ernst machte, war die menschliche Erkenntnis auf das Zeugnis der Sinneserfahrung und der Vernunftsspekulation als einzige Quellen der Wahrheit angewiesen. In der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert bilden sich demgemäß zwei parallellaufende philosophische Systeme aus, deren eines sich auf die Erfahrung allein beruft, indes das andere eine einseitige Autonomie der Vernunft betont.

Die Empiristen leiten alle Erkenntnis aus der Erfahrung her. Damit war aber jede übernatürliche Offenbarung zum vornherein über Bord geworfen. Bezeichnenderweise wird denn auch Thomas Hobbes, der Begründer des Empirismus, zum ersten bekannten Wundergegner.[1] An ihn schlossen sich an John Locke,[2] Thomas Woolston[3] und David Hume,[4] sowie sämtliche englische und französische „Freidenker" bis zum Anbruch des Revolutionszeitalters.[5]

In Holland und Deutschland wandte sich der Unglaube dem scheinbaren Antipoden der empiristischen Weltanschauung zu, dem Rationalismus. Die Rationalisten wollten die wissenschaftliche und religiöse Erkenntnis nicht auf die sinnliche Erfahrung abstellen, sondern aus den allgemeinen Begriffen der Vernunft herausentwickeln. Das begriffliche Denken wurde in der Philosophie als einzige Quelle der Wahrheit proklamiert und demgemäß auch in der Theologie jede übernatürliche Offenbarung ersetzt durch die bloße Vernunft- oder Naturreligion.

Auf Grund dieser Anschauungen lehnte zuerst der holländische

[1] In seiner Schrift Leviathan or the matter, form and authority of government, London 1651.

[2] Essay concerning human understanding, London 1690; The Reasonableness of Christianity, London 1695.

[3] The moderator between an infidel and an apostate, London 1725; Discourses on the miracles of our Saviour in view of the present controversy between infidels and apostates, London 1727—1729; Defence of the Discourses, London 1729—1730.

[4] Enquiry concerning human understanding, London 1748, Lect. 10.

[5] Vgl. insbes. Jean Jacques Rousseau, Lettres de la montagne, lettres II et III; Voltaire, Dictionnaire philosophique, art. Miracles.

Jude Baruch de Spinoza das Wunder ab. Sein im Jahre 1670 erschienenes Hauptwerk, betitelt Tractatus theologico politicus, versteigt sich sogar zur Behauptung, die Wunder stehen sowohl mit dem Menschengeiste als mit dem Gottesgedanken in Widerspruch. In Deutschland warfen sich bald darauf Hermann Samuel Reimarus (1694—1768) und Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) zu Bannerträgern des wunderscheuen Rationalismus auf.[1] Diesen „Pfadfindern der Aufklärung" lief der große Troß der deutschen Freidenker des 18. Jahrhunderts nach.

Das einigende Band der empiristischen und rationalistischen Schule des 17. und 18. Jahrhunderts war also die Feindschaft gegen Wunder und Offenbarung. Während die beiden Schulen sich auf philosophischem Gebiete heftig bekämpften, scharten sie sich in religiöser Hinsicht um das eine Banner des Deismus. Sie dachten sich Gott von der Welt völlig getrennt und erklärten demgemäß jede geoffenbarte Religion als Betrug und Erfindung. Die Nemesis folgte dieser religiös-philosophischen Irrung auf dem Fuße: die Empiristen endigten logischerweise in Skeptizismus und Materialismus, indes die Rationalisten auf dem Treibeis eines phantastischen Idealismus und Pantheismus scheiterten. Bankrott der Wissenschaft und Religion zugleich — das war die notwendige Folge der Leugnung von Offenbarung und Wunder.

Immanuel Kant (1724—1804), der Vater der modernsten Philosophie, suchte den Ruin zu beschwören, indem er Empirismus und Rationalismus miteinander verband und zu einer eigentümlichen Einheit verschmolz. „Kant hält," wie Stöckl ebenso bündig als richtig sagt, „an dem Hauptgrundsatze der Empiristen fest, daß die Erfahrung die einzige Erkenntnisquelle sei; nimmt aber doch auch die ‚eingeborenen Ideen' der bisherigen rationalistisch-idealistischen Philosophie an, setzt sie jedoch zu bloßen Formen des Denkens herab, die nach seiner Ansicht nur den Zweck haben sollen,

[1] Reimarus, Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamburg 1754; Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, verfaßt 1767, teilweise herausgegeben von Lessing, Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten, Braunschweig 1774—1778. Seine eigenen rationalistisch-deistischen Auffassungen der Religion legte Lessing nieder in dem 1779 vollendeten Drama „Nathan der Weise", sowie in dem philosophischen Werke „Die Erziehung des Menschengeschlechtes", Berlin 1780.

die Erfahrungserkenntnis zu ermöglichen, aber auf kein reales, transzendentes Sein zu beziehen seien. Dadurch gelangte er denn zu einer philosophischen Ansicht, welche nach der einen Seite hin die Signatur eines transzendentalen Idealismus aufweist, nach der anderen dagegen ganz den empiristischen Charakter erkennen läßt."[1]

Dieser Kantianismus bildet nun aber die Grundlage, auf welcher die gesamte protestantische Philosophie und Theologie der neuesten Zeit aufgebaut ist. Nur mit dem Unterschiede, daß bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts mehr die rationalistische Seite des Kantschen Systems betont wurde, indes der Neokantianismus das empiristische Element stärker hervorhebt und sich zumeist energisch dagegen wehrt, als rationalistische Weltanschauung betitelt zu werden.

Daß der Kantianismus aller Formen und Fassungen im schärfsten Gegensatz steht zu Offenbarung und Wunder, braucht nicht erst gesagt zu werden. Kant selbst stellt seine religiösen Lehrmeinungen zusammen in dem Buche: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Wie der Titel, so geht auch der ganze Inhalt dieser Schrift auf den plattesten theologischen Rationalismus hinaus. Oberster Grundsatz ist: „Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktische Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also, als durch reine Vernunft offenbart, anerkennen."[2] Das positive Christentum wird seines Gehaltes beraubt, Wunder und Geheimnis als „Wahnglauben" hingestellt,[3] die Existenz Gottes selbst als bloß „möglich" bezeichnet.

Schleiermacher (1768–1834), der „Regenerator der evangelischen Theologie", denkt im Grunde genau so. Gott ist nach ihm ein unpersönliches monistisches Etwas, das im Universum spukt, ohne von uns erkannt werden zu können. Ein übernatürliches Wirken gibt er in Gott und in Christus nur in dem Sinne zu, daß es ein durchaus natürliches ist, nämlich eine Wirkung der

[1] Albert Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., Mainz, Kirchheim 1875, 751.

[2] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Frankfurt und Leipzig 1893, 201.

[3] A. a. O. 236 ff

unserer Natur innewohnenden Entwicklungs- und Vorstellungskraft, in dem Sinne, in welchem schließlich alles Übernatürliche natürlich und alles Natürliche übernatürlich genannt werden kann.[1] Nicht einen Gegensatz von natürlichem und übernatürlichem Geschehen sieht er im Wunder, sondern nur den Gegensatz von Gewöhnlichem und Ungewöhnlichem.[2] „Was ist denn ein Wunder!" ruft er aus, „sagt mir doch, in welcher Sprache es etwas anderes heißt, als ein Zeichen, eine Andeutung? Und so besagen alle jene Ausdrücke nichts als die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung aufs Unendliche, aufs Universum; schließt das aber aus, daß es nicht eine ebenso unmittelbare aufs Endliche und auf die Natur gibt? Wunder ist nur der religiöse Name für eine Begebenheit; jede, auch die allernatürlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist Wunder."[3] Für die wunderbaren Tatsachen der Geschichte Jesu hat Schleiermacher als Rationalist kein Wahrnehmungsorgan. Er verarbeitet sie im Tiegel seiner idealistisch-pietistischen Dialektik so lange, bis niemand mehr daraus klar wird, um was es sich eigentlich handelt.[4]

Da war der jüngere Rationalismus, unter Führung des Heidelbergers Gottlob Paulus, viel ehrlicher und konsequenter. Dr. Paulus[5] und seine Gesinnungsgenossen gehen ohne weiteres von der Überzeugung aus, daß es Wunder weder gegeben habe, noch geben könne. Nichts Übernatürliches! Nichts Wunderbares! Alles Geschehen ist natürliches Geschehen, auch das biblische, auch das evangelische! Nur die Unkenntnis der Natur konnte den Wunderglauben der früheren Geschlechter und der Heiligen Schrift verursachen; Sache der Kritik ist es, alles Übernatürliche aus Bibel und Geschichte herauszuerklären oder, wo das nicht möglich ist, herauszudisputieren!

[1] Schleiermacher, Glaubenslehre § 13, I, Ausgabe der „Bibliothek der Gesamtliteratur" 1027—1038.

[2] Schleiermacher, Das Leben Jesu, herausgegeben von Rütenik, Berlin, Reimer 1864, 206. 210; Glaubenslehre § 14 Zusatz und § 46 u. 47.

[3] Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 117 f.

[4] Schleiermacher, Leben Jesu 203—244.

[5] Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums, Heidelberg, Winter 1828.

Was Dr. Paulus begonnen, aber nicht fertig gebracht, vollendete David Friedrich Strauß, indem er den „eigentümlichen Apparat, die Wunder mystisch verdampfen zu lassen" erfand.[1] Die Wunderberichte sind ihm samt und sonders „Erzeugnisse der absichtslos dichtenden Sage".[2] Das Wunder überhaupt ist für Strauß undenkbar, da es nach ihm keinen über der Natur stehenden persönlichen Gott gibt: Gott ist nur das Denken in allen Denkenden, und die Eigenschaften Gottes sind nichts anderes als die Naturgesetze! Wohl gebe es der Wunderverteidiger viele: „Es ist wie in einem trockenen Herbst mit den Feldmäusen: trittst du ein Loch zu, so öffnen sich sechs neue dafür."[3] Aber alles, was sie vorbringen, seien nur „Versuche, die Kritik in apologetische Dschungeln zu verwickeln". Einem wissenschaftlichen Manne könne nicht zugemutet werden, „mit solchem Gesindel sich herumzuschlagen". Nur „des Spasses wegen" möchte sich Strauß „dieses Geschäftes nicht ganz überheben".[4] Eine ernste Auseinandersetzung scheint ihm um so unnötiger, als „von seiten der skeptischen und kritischen Philosophen (d. h. den Empiristen und Rationalisten) insbesondere Humes Erörterung über die Wunder von so allgemeiner Überzeugungskraft ist, daß durch sie die Sache eigentlich für erledigt angesehen werden kann".[5] Darauf gestützt bezeichnet Strauß in seinem „kritisch bearbeiteten" Leben Jesu den Wunderglauben ohne weiteres als „verschollene Weltansicht".[6]

Und damit beruhigte sich die gesamte seitherige Wunderkritik. Wer diesen Kritizismus überschaut, wird von Strauß bis auf die jüngsten Tage auch nicht einen einzigen namhaften Versuch einer Widerlegung des Wunders finden. Man schwört darauf, daß das Wunder seit Strauß für immer aus der Welt geschafft sei. Albert Schweitzer kann mit Recht schreiben: „Zwei Perioden heben sich von selbst ab: vor Strauß und nach Strauß. Die erste wird beherrscht von dem Problem des Wunders. Wie kann sich die historische Darstellung mit übernatürlichen

[1] Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk, 20. Aufl., I, 80.
[2] Strauß, Ulrich von Hutten, 3. Bd. Vorrede.
[3] A. a. O. 82.
[4] A. a. O. 82.
[5] A. a. O. 75.
[6] Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I, 1835, 61.

Ereignissen abfinden? Mit Strauß ist das Problem gelöst: sie gehören nicht in die historische Darstellung, sondern sind mythische Bestandteile der Quellen. Damit ist die Bahn frei gemacht."[1]

Wirklich beschreitet seither die gesamte protestantische Wissenschaft diese Freibahn der Wunderleugnung. Die liberale und radikale Schule vor allen. Schon vier Jahre nach Erscheinen des Straußschen „Leben Jesu für das deutsche Volk" stellte Daniel Schenkel fest, „daß weitaus die meisten Mitglieder des Protestantenvereins an keine Wunder glauben".[2] Und noch im Todesjahre Straußens hielt Virchow auf der Versammlung der deutschen Naturforscher und Ärzte seine bekannte Rede gegen das Wunder,[3] und die „Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland" bezeichnete dieselbe „als einen mit souveräner Ruhe abgegebenen Protest der Wissenschaft gegen ein Produkt des krassesten Aberglaubens".[4] Gleichzeitig behauptete auch der englische Philosoph Matthew Arnold,[5] der menschliche Geist als solcher wende sich vom Wunder ab. Ähnlich bemerkte kurz darauf der Jenaer Theologe J. Phil. Gabler: „Es gehört einmal zu unserem Zeitgeiste, nicht nur an keine biblischen Wunder mehr zu glauben, sondern sogar auch die Möglichkeit aller Wunder und damit alle unmittelbare göttliche Offenbarung zu leugnen. Unter den gegenwärtigen deutschen protestantischen Theologen gibt es gewiß weit mehr Gegner als Verteidiger des Wunders."[6]

Daß die Jungliberalen der neuesten Zeit noch entschiedenere Wundergegner sind, braucht nicht erst noch gesagt zu werden. „Kritiklosigkeit" — mit diesem Worte bezeichnet einer im Namen aller den Wunderglauben.[7] Höchstens sprechen sie etwa noch von Wundern, die eben keine Wunder sind,[8] oder suchen ihre Stellung zur Wunderfrage in ein vielsagendes Schweigen zu hüllen. Es

[1] Von Reimarus zu Wrede, Tübingen, Mohr 1906, 10.

[2] Schenkel, Der Protestantenverein und seine Bedeutung in der Gegenwart 80.

[3] Virchow, Über Wunder, Tageblatt der 47. Versammlung der Naturforscher und Ärzte, Breslau 1874, 151 ff.

[4] Protest. Kirchenzeitung v. 26. Sept. 1874.

[5] Literature and Dogma, London 1873, 129.

[6] Neuestes theologisches Journal VII (1801) 180 f.

[7] Wernle, Die Anfänge unserer Religion, Tübingen, Mohr 1904, 3.

[8] Vgl. Ziller, Die biblischen Wunder, Tübingen, Mohr 1904, 36 f.

sind böse, aber wahre Worte, welche der Geschichtschreiber der neueren „Leben-Jesu-Forschung" über seine eigenen Gesinnungsgenossen niederschreibt: „Die wissenschaftlichen Theologen von heute, die ihr ‚Gemüt' zeigen wollen, verlangen höchstens, daß man ihnen ein oder zwei Wünderchen beläßt . . . zahme, magere, von rationalistischen Flöhen geplagte Schoßhündlein der Kritik, die der Wissenschaft kein Leid tun, zumal ihre Besitzer die Steuer redlich für sie entrichten durch die Art, wie sie über Strauß reden, schreiben und . . . schweigen. Das ist noch immer besser als die prätentiöse Art, mit der man es heutzutage fertig bringt, etwa über die Auferstehungsberichte rein als ‚Historiker' zu schreiben, ohne sich mit einem Worte merken zu lassen, ob man die Sache selbst für möglich oder unmöglich hält. Das alles darf sich der moderne Theologe aber ungefährdet erlauben."[1]

Dagegen betrachteten nun allerdings die Vermittlungstheologen, die heftigsten Gegner Straußens, die Wunder als wesentliches Element des Christentums. Aber ihre Verteidigung kommt einer Leugnung des Wunders gleich und gipfelt in der Umwertung aller Werte. Mit vollem Rechte konnte ihnen bereits Strauß entgegenhalten, daß sie sich damit begnügen, den Wunderbegriff abzuschwächen und umzugestalten. „Das Wunder soll nicht einmal etwas schlechthin Übernatürliches, die Wunderkraft Jesu insbesondere nur eine Naturkraft höherer Art, eine, wenn auch sonst nicht vorgekommene, doch noch innerhalb der menschlichen Natur gelegene Heilkraft gewesen sein."[2] Das ist wirklich die ganze Ehrenrettung, welche die Anti-Straußianer Tholuck,[3] Neander,[4] und andere Vermittlungstheologen für die Wunder wagen.

Ihre heutigen Freunde, die liberal-konservativen Kritiker, befolgen genau dieselbe Richtlinie. „Rationale Erweichung des Übernatürlichen im Christentum"[5] ist ihr Wahlspruch. Demgemäß suchen sie nicht bloß die historischen Wunderberichte mit allen Mitteln anzuzweifeln, sondern auch den noch bleibenden Restbestand

[1] Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 109 f.

[2] Leben Jesu für das deutsche Volk, 20. Aufl., 76.

[3] Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß, Hamburg 1837.

[4] Das Leben Jesu Christi, Hamburg 1837.

[5] W. Hunzinger, Das Wunder, Leipzig, Quelle und Meyer 1912, 24.

von Wundertatsachen als natürliche Ereignisse hinzustellen. Um nur einige Namen zu nennen, vermögen sich die deutschen Forscher Bernhard Weiß,[1] F. Barth,[2] K. Beth,[3] K. Furrer,[4] der Engländer W. Sanday,[5] die Symbolo-Fideisten A. Sabatier[6] und E. Ménégoz in Frankreich zu keiner klaren und entschiedenen Stellung zum Wunder durchzuarbeiten. Ménégoz, Professor an der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris, dürfte dieser Schule das richtige Wort geliehen haben, wenn er das Wunder definiert als eine außergewöhnliche Naturerscheinung, welche bei der einstigen Unkenntnis in naturwissenschaftlichen Dingen für übernatürlich gehalten wurde, in Wirklichkeit aber durch und durch natürlich ist.[7]

Dieser „verborgene Skeptizismus" beherrscht nach Ménégoz insgemein sogar die besten Vertreter der protestantischen Orthodoxie, so daß „ihre Verteidigung des Wunders in dessen Verneinung umschlägt".[8] Sie beteuern in einem Atemzuge ihren Glauben an alle biblischen Wunder, um gleich im anderen zu behaupten, „daß die Wunder einfache natürliche Vorgänge seien, von denen uns die Gesetze noch unbekannt sind . . . In Wahrheit gibt es heutzutage keinen einzigen protestantischen Theologen mehr, welcher mit voller Überzeugung die Anschauung Moses', der Propheten, Jesu Christi, der Apostel, der Theologen des Mittelalters und selbst der Reformatoren über das Wunder teilt".[9]

[1] Das Leben Jesu, 4. Aufl., I, Stuttgart und Berlin 1902, 185 f. und an vielen anderen Stellen.

[2] Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Aufl., Gütersloh 1907, 109—152.

[3] Die Wunder Jesu, Gr. Lichterfelde-Berlin 1905, 28.

[4] Das Leben Jesu, 2. Aufl., Leipzig 1905, 118—145.

[5] The criticism of the fourth Gospel, Oxford 1905, 169—182.

[6] Esquisse d'une philosophie de la Religion, Paris 1897, 64—103.

[7] Ménégoz, La notion biblique du miracle, Paris 1894; Der biblische Wunderbegriff, deutsch herausgeg. von A. Baur, Leipzig, Mohr 1895.

[8] Ménégoz-Baur a. a. O. 14.

[9] A. a. O. 15. 28. Wenn man die grundsätzlichen Auseinandersetzungen orthodoxer Theologen über das Wunder liest, z. B. bei G. Samtleben, Die biblischen Wunder, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit, Gütersloh 1907, möchte man freilich dieses von Ménégoz gefällte Urteil stark übertrieben finden.

Daß die Modernisten den Wunderglauben vollständig über Bord geworfen haben, ist ohnehin bekannt. Sie ließen sich ja geduldig ins Schlepptau der freisinnigen, neukantianischen Kritik nehmen, und ihr Abfall von der katholischen Kirche begann endgültig dort, wo der Abfall vom Wunder begann. Loisy, der bedeutendste Vorkämpfer des Modernismus, äußert sich an vielen Stellen seiner Werke in einer so vollständig ungläubigen Weise, daß wir die Renanschen Sätze zu hören vermeinen: „Das Wunder ist eine durchaus unzulässige Sache . . . Wunder sind Dinge, welche nie vorkommen."[1]

Diese flüchtige Heerschau über die Wundergegner ist höchst lehrreich. Wir sehen daraus vorerst, daß die Verteidigung des für das Christentum so wichtigen und wesentlichen Bollwerkes, vor dem wir stehen, sozusagen vollständig der katholischen Kirche überlassen ist.[2] Sodann liegt in dem Gesagten auch bereits der Grund, der wahre und eigentliche Grund angedeutet, der für die Leugnung des Wunders je und je ausschlaggebend war und ist. Nicht im Wunder selbst ist dieser Grund zu suchen, sondern in der naturalistischen Weltanschauung.

Nur nichts Übernatürliches! — das ist die Losung. Die Empiristen und Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts, die spätere kantianische Wissenschaft und die heutige neokantianische Philosophie und Theologie aller Färbungen stehen sämtlich im Banne des Naturalismus. Die einen machten den Anfang mit einer naturalistischen Erkenntnislehre, um diese nachher und folgerichtig auch auf die Theologie zu übertragen; die anderen gingen umgekehrt von naturalistischen Religionsbegriffen aus, um mit einer ebenso

[1] Renan, Vie de Jésus, 49. éd., V. VI.

[2] Wie wahr das ist, zeigen folgende liebenswürdige Auslassungen von Prof. Dr. Wilhelm Soltau: „Es gibt keine objektiven Wunder. . . . Der wahrhaft evangelische Christ . . . wird das objektive Wunder aus dem Christentum entfernen. . . . Keine Macht der Finsternis hat mehr zur Verdummung und Vertierung der Menschheit beigetragen, als der durch die Organe der katholischen Kirche geförderte Wunderaberglaube. . . . Möge daher die katholische Kirche zeigen, ob sie verjüngungsfähig ist, und ob sie, wie der moderne Protestantismus, brechen kann — mit dem Aberglauben früherer Jahrhunderte. Wenn sie den Wunderbegriff nicht aufgeben will oder nicht aufgeben kann, dann ist alles Reden von einer katholischen Wissenschaft umsonst." Hat Jesus Wunder getan?, Leipzig, Dieterich 1903, 96 f.

gearteten philosophischen Erkenntnistheorie zu endigen. Die einen klammern sich noch an einen mißverstandenen Supranaturalismus an und wollen Wasser und Feuer vereinigen, indes die anderen logischerweise bis zum religiösen und wissenschaftlichen Skeptizismus und Nihilismus fortgeschritten sind. Bei allen jedoch und in allen Fällen setzt der Zweifel am Wunder den Zweifel an der Übernatur, die Leugnung des Wunders eine bewußte oder unbewußte Leugnung jeder höheren Weltordnung voraus.

Und nur deshalb tobt der Kampf gegen das Wunder mit solcher Heftigkeit, weil dasselbe sowohl der evidente Beweis als die tatsächliche Offenbarung der Übernatur im strengsten Sinne ist. Alle Schwierigkeiten gegen das Wunder gehen aus der Scheu vor dem Überirdischen und Übernatürlichen hervor und führen auf diese feige Scheu zurück. Angeblich allerdings bekämpft man es aus „wissenschaftlichen" Bedenken, die im Wunder selbst liegen sollen. Das Wunder sei an sich etwas so Ungeheuerliches, daß schon die Problemstellung „Wunder und Wissenschaft" durchaus zu verpönen sei. „Wunder oder Wissenschaft," müsse es heißen. Eine wissenschaftliche Weltanschauung sei schlechterdings nicht zu vereinen mit dem Wunderglauben. Das ist sogar die Ansicht jener Modernen aus den verschiedensten Lagern des Akatholizismus, welche mit einer wahren Kirchenvatermiene und pietistischem Augenaufschlagen über die Wunder sprechen und schreiben. Wir dürfen uns aber dadurch nicht irre machen lassen. Von ganz wenigen Ausnahmen aus strengsten orthodoxen Kreisen abgesehen, verteidigen sie das Wunder eben nur insofern, als sie in ihm nichts Wunderbares finden. Sie fälschen den Wunderbegriff und verkehren ihn ins Gegenteil. Schon die bisherigen Darlegungen enthalten davon den einen und andern Beweis. Wir müssen uns jedoch noch klarer darüber Rechenschaft ablegen, wollen wir nicht in den späteren Ausführungen mit Windmühlen kämpfen.

2. Der Wunderbegriff.

Kein Begriff vielleicht ist seit dem 17. Jahrhundert so mannigfaltig und widersprechend gedeutet worden wie der Wunderbegriff.[1]

[1] Zum Wunderbegriff vgl. A. Nicolas, Philosophische Studien über das Christentum, 4. Aufl., Paderborn 1860, 274—352; H. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II, Würzburg 1857, 334—346. 358—402;

Jeder Gegner des Wunders und jeder Zweifler am Wunder pflegt dieses eigenmächtig zu definieren, wie es seinen persönlichen Anschauungen gerade entspricht.

Der ausgesprochene Unglaube entstellt es zu einem Spottgebilde. Zumeist staffiert er es aus mit allen Merkmalen eines Zaubermärchens oder eines phantastischen Spuks, worauf selbstverständlich und richtig beteuert wird, mit solchen „Mirakeln" gebe sich doch die Gottheit nicht ab, diese Mirakel gehören in die Kinderstube menschlichen Vorstellens. Vielfach wieder meinen die Feinde der Religion, Wunder seien einfache Naturgeschehnisse, die von dem dummen Köhler als übernatürlich angesehen werden, indes jeder Gebildete sie als gewöhnliche Dinge durchschaue. Im besten Falle versteht der krasse Unglaube und mit ihm weite Kreise des modernen Protestantismus unter Wunder ein Ereignis, das wohl vom Standpunkt auch der fortgeschrittensten Wissenschaft vorläufig noch nicht erklärbar sei, indes es seine volle natürliche Erklärung mit dem Fortschritt der Naturkenntnis finden werde.

Anders ist die Stellung jener Modernen, welche am persönlichen Gottesbegriff und an der göttlichen Tätigkeit in der Welt und im Menschenleben noch festhalten, ohne aber an die übernatürliche Offenbarung zu glauben. Sie pflegen das gewöhnliche Naturgeschehen dann als wunderbar anzusehen, wenn in ihm irgendwelche Fügung der Vorsehung liegt. Ein Ziegel fällt vom Dach. Ein Schritt weiter und wir wären getötet worden. Gott bewahrte uns gnädig vor dem Unfall. „Wunder, Wunder!" erklärt der liberale Gottfried Traub.[1] Der Beweis, daß alles mit

Hilmer, Der christliche Wunderbegriff und die moderne Weltanschauung, Jena 1869; A. van Weddingen, De miraculo, Lovanii 1869, 87—164; J. Ottiger, Theologia fundamentalis I, Friburgi 1897, 170—195; P. Fischer, Die Frage nach dem Wesen des Wunders, Blaubeuren 1897; V. Frins, in Philosoph. Jahrbuch X (1897) 109—127. 380—393; Schinz, Essai sur la notion du miracle, Neuchâtel 1897; Al. v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, Freiburg 1900, 246—290; E. Coste, Qu'est-ce que le miracle, 3. édit., Paris 1902; L. Fonck, Die Wunder des Herrn im Evangelium I, Innsbruck 1907, 3—7; K. Beth, Das Wunder, prinzipielle Erörterung des Problems, 3. Tausend, Gr. Lichterfelde 1908, 5—17.

[1] Die Wunder im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 2 f.

natürlichen Dingen zugegangen, tue nichts dagegen. In jeder Fügung Gottes erblicke der „fromme" Mensch ein Wunder.

Besonnenere Vertreter derselben Ritschlschen Schule halten für wunderbar wenigstens alle außerordentlichen Fügungen Gottes. Ein „religiöses Wunder" meint M. Rade sei „für fromme Eltern die Geburt ihres Kindes",[1] für Zeppelin „der Siegesflug seines Luftschiffes", den „Gott ihm gelingen ließ, dabei er Gottes inne wurde",[2] für den frommen Christen „die Photographie seines innersten Knochengerüstes durch die Fleischeshüllen hindurch" mittelst Röntgenstrahlen.[3] Demgemäß wird dann definiert: „Das religiöse Wunder ist seiner ursprünglichen und wesentlichen Bedeutung nach ein außerordentliches Ereignis der sinnlich wahrnehmbaren Welt, an dem der Fromme Gottes und seines Wirkens in dieser Welt überwältigend inne wird."[4]

Noch etwas weiter nach der positiven Richtung geht Ménégoz, indem er schreibt: „Das Wunder ist die Erhörung des Gebetes. . . . Wenn die Erhörung des Gebetes in merkwürdiger, auffallender, außergewöhnlicher Weise stattfindet, so nennen wir sie ein Wunder; wenn sie in einfacher Weise erfolgt, so nennen wir sie eine Gebetserhörung; aber wir sind überzeugt, daß Gott in beiden Fällen . . . nichts gegen die Naturgesetze tut."[5]

Wofern also die Modernen überhaupt das Wunder noch zulassen, erblicken sie darin, genau wie Schleiermacher,[6] nie ein übernatürliches Geschehen im Gegensatz zum natürlichen, sondern nur ein ungewöhnliches im Gegensatz zum gewöhnlichen. Und dazu würdigen sie das Wunder nicht als äußere und objektive Tatsache, sondern lediglich als subjektives inneres Erlebnis. Etwa so wie Ziller sich ausdrückt: „Von positiv religiösem Wert sind nur diejenigen Wunder . . ., die selbsterlebt oder wenigstens nacherlebt sind und die einer normalen (!) Entwicklung des religiösen

[1] Rade, Das religiöse Wunder und anderes, Tübingen, Mohr 1909, 12.
[2] A. a. O. 14.
[3] A. a. O. 16.
[4] A. a. O. 27. Auch Harnack, Wesen des Christentums 17 bekennt sich zum Wunder nur in diesem Sinne. Ähnlich J. Wendland, Der Wunderglaube im Christentum, Göttingen 1910.
[5] Der biblische Wunderbegriff 48.
[6] S. oben S. 294 f.

Empfindens und Erkennens entspringen . . . Nur ein gesunder und kräftiger Glaube erzeugt das echte Wunder."[1]

All diese schillernden und scheckigen Ansichten besagen indes gerade das Gegenteil von dem Wunderbegriff der Heiligen Schrift, auf den einzig es doch ankommt.[2] Die Offenbarungsurkunde des Alten wie des Neuen Testaments definiert das Wunder mit einer Bestimmtheit, die jedes Mißverständnis ausschließt. Sie beugt jeder Zweideutigkeit dadurch vor, daß sie sich nicht in schwerverständlichen Erörterungen ergeht, sondern die realen Wundertatsachen selbst vorlegt.[3]

Als Wunder bucht sie vorerst stets nur sinnenfällige Ereignisse, Erscheinungen, welche unmittelbar mit den äußeren Sinnen wahrgenommen werden können. Der Grund hiervon ist einleuchtend. Das Wunder soll ein Fingerzeig, ein Siegel, ein „Zeichen" Gottes sein, wie sich aus vielen Stellen der Heiligen Schrift ergibt. Es soll in unzweifelhafter und unbestreitbarer Weise sich selbsturkunden als unmittelbare Gottestat.[4] Das setzt aber voraus, daß wir seiner gewahr werden. Niemals wird deshalb das unergründliche Wirken Gottes in den Glaubensgeheimnissen als wunderbar in der strengen Bedeutung des Wortes aufgeführt, z. B. die Wesensverwandlung in der heiligen Eucharistie, die Wirkung der Sakramente u. s. f. Diese Glaubenswunder heißen nur uneigentlich so, denn sie sind überhaupt nur der gläubigen Erkenntnis offenbar, für die natürliche, sinnenfällige Wahrnehmung jedoch unzugänglich.[5] Schon anders steht es mit den sogenannten

---

[1] Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesanschauungen, Tübingen, Mohr 1904, 36 f.

[2] Wiewohl wir nämlich hier vorläufig vom Wunder überhaupt sprechen, dreht sich doch die ganze Verhandlung um die biblischen Wunder. Nur mit Rücksicht auf sie stellt der Gegner und stellen wir diese grundlegenden Fragen über Wunder und Wissenschaft.

[3] Über den biblischen Wunderbegriff vgl. außer der bisher angeführten Literatur insbes. noch J. Lenz, Das biblische Wunder, Reval 1892; G. Hay, The Scripture doctrine of miracles, Edinburgh 1893.

[4] S. Thomas, Summa theol. 2, 2, q. 178, a. 1; 3, q. 43, a. 1.

[5] Auch vom Standpunkt des Glaubens aus können sie nicht als Wunder gelten, weil sie der Ordnung der Gnade gemäß sich vollziehen, genau so wie die gewöhnlichen Naturereignisse der Naturordnung gemäß sich ereignen.

Geisteswundern, den Großtaten Gottes im Gebiete des sittlichen und intellektuellen Menschenlebens. Die plötzliche Bekehrung eines Sünders oder die Eingießung nicht erworbener Wissenschaft werden von dem so Begnadigten wenigstens mit den inneren Sinnen wahrgenommen und können von Fernstehenden wenigstens mittelbar, aus ihren Wirkungen, erschlossen werden. Insofern werden sie gewöhnlich unter die Wunder gezählt, z. B. die Bekehrung des Apostels Paulus.[1] Allein für die äußere sinnliche Erfahrung sind diese Vorgänge doch nicht wahrnehmbar und deshalb auch nicht wunderbar in der technisch apologetischen Fassung des Wortes. In die Sphäre der äußeren Sinneswahrnehmung fallen nur Dinge, welche im Bereiche der physischen Erfahrungswelt liegen, wie Totenerweckungen, Krankenheilungen, überhaupt nur Naturwunder, wofern wir dieses Wort im weitesten Sinne fassen. Nur sie gehören in die Kategorie der Wundergeschehnisse, mit denen die Apologie rechnen kann.[2]

Solche sinnenfällige Geschehnisse an und in der Naturwelt tragen jedoch nur insofern wunderbaren Charakter, als sie nicht der Naturordnung gemäß sind. Der allmächtige und allweise Schöpfer hat in die Natur Kräfte und Gesetze gelegt, nach welchen die Einzeldinge wie die ganze Welt existieren, sich bewegen und wirken. Die Gesamtheit dieser Kräfte und Gesetze sowie der aus ihnen entspringenden Wirkungen und Erscheinungen heißen wir Naturordnung. Alle gewöhnlichen Geschehnisse, ob groß, ob klein bewegen sich im Rahmen der Naturordnung. Selbst die göttliche Vorsehung lenkt und leitet und regiert das Universum für gewöhnlich gemäß der bestehenden Ordnung der Natur. Stoßen wir aber einmal auf ein Ereignis, das nicht nach den Gesetzen und nicht durch die Kräfte der Naturordnung verursacht sein kann, dann heißen wir es ein Wunder. Die Heilung eines Schwindsüchtigen ist z. B. nicht wunderbar zu nennen, wenn sie mit Aufwand von Zeit, Pflege und geeigneten Arzneien sich vollzieht; so heilen Natur und natürliche Kunst. Sie wird jedoch zum Wunder, wenn sie augenblicklich, auf einen bloßen Willensbefehl hin zustande kommt; denn

[1] „Conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur." S. Thom., Summa theol. 2, 2, q. 113, a. 10.

[2] Vgl. übrigens hierzu Müller, Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie, Freiburg, Herder 1892, 147—183.

keine natürliche Kraft vermag im Augenblick den durch Schwindsucht verletzten Organismus auszuheilen, und zwischen dem Heilbefehl und der Heilwirkung ist in diesem Falle schon gar kein natürliches Verhältnis.

Ebendeshalb müssen wir auch sagen, solche und ähnliche Ereignisse oder Wirkungen können, mittelbar oder unmittelbar, nur von Gott verursacht sein, dem Herrn der Natur. Sie stehen nicht in der Machtbefugnis natürlicher, geschöpflicher Wesen. Auch die höchsten Kreaturen, die geschaffenen Geister, sind in ihrer Tätigkeit an die Naturgesetze gebunden und vermögen keine Wirkungen zu setzen, welche die Naturordnung absolut übersteigen.[1]

Fassen wir diese drei Merkmale zusammen, so dürfen wir sagen: Das Wunder ist ein sinnenfälliges Ereignis, welches außer der Naturordnung steht und mithin von Gott selbst verursacht sein muß.

Dabei liegt die Hauptsache an dem zweiten von uns aufgeführten Merkmale des Wunders. Daß das Wunder ein sinnenfälliges Ereignis sei, verlangen wir nicht an sich, sondern nur deshalb, weil es sonst nicht ohne weiteres für jedermann erkennbar wäre. Daß es von Gott gewirkt sein müsse, brauchen wir nicht erst noch zu verlangen, da, wie gesagt, nur Gott Wirkungen vollbringen kann, die außer und über der Naturordnung liegen. Daß es sich um eine solche Wirkung handelt, die nicht naturgemäß, daran liegt beinahe alles. Wir treffen auch dann das innerste Wesen des Wunders, wenn wir es kurzweg bezeichnen als ein Ereignis, das außer der Naturordnung steht.

Ob ein solches Geschehnis groß oder klein, bedeutend oder unbedeutend, tut nichts zur Sache. Daß Gott die ganze Welt schuf und erhält, ist nicht wunderbar im engern Sinne, weil es der Naturordnung entspricht; daß er aber auch nur einen einzigen

[1] S. Thomas, Summa theol. 1, q. 110, a. 4. Die Frage, inwiefern die Engel, gute und böse, Dinge zu vollbringen vermögen, die wenigstens relativ (quoad nos) die Naturkräfte übersteigen, werden wir gegen Schluß dieses Kapitels kurz beantworten. Vgl. darüber die Summa des hl. Thomas a. a. O., sowie Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie 2. Aufl., Freiburg, Herder 1888, 219; Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik, 2. Bd. Münster, Theissing 1888, 79 f.; Joseph Pohle, Natur und Übernatur, in: Esser-Mausbach, Religion, Christentum und Kirche, I. Bd., Kempten, Kösel 1911, 430.

Menschen ohne natürliche Mittel bei Kraft und Leben erhalte, ist ein Wunder, weil es nicht gemäß der von ihm gesetzten Naturordnung ist. Daß er ein einziges Erdenwürmchen außer und über den Wegen der natürlichen Ordnung zu seinem Ziele führe, ist ein Wunder; wenn aber seine Providenz für die gesamte Welt und Menschheit Tag für Tag sorgt, wenn sie unsere verborgensten Gebete erhört, wenn sie selbst auf außergewöhnliche Weise uns zu Hilfe eilt, so ist das kein Wunder, solange diese Leitung nicht sichtlich die Naturordnung außer acht läßt.[1]

Diese von der ganzen urchristlichen und mittelalterlichen Theologie festgehaltene[2] und von der katholischen Kirche[3] noch heute unentwegt verteidigte Begriffsbestimmung deckt sich mit derjenigen der gesamten Heiligen Schrift. Es hieße die Bibel ausschreiben, wollten wir es einzeln dartun. Das verkennen selbst jene Kritiker nicht, welche andern Wunderauffassungen huldigen oder auch die Wunder schlechthin verwerfen. Ziller muß zugestehen, daß die Modernen, indem sie das Wunder anders definieren, sich in Gegensatz zur Bibel stellen.[4] Ménégoz betont noch entschiedener: „Die Vorstellung vom Wunder bleibt sich gleich vom ersten Blatte der Genesis bis zum letzten Blatt der Apokalypse. . . . Die Naturordnung beugt sich vor einem überlegenen Willen, und dieser Wille ist im letzten Grunde der Wille Gottes. Dies ist der Wunderbegriff, der sich klar aus diesen Erzählungen ergibt. . . . Durchweg wird das Wunder als eine der Naturordnung entgegengesetzte Erscheinung angesehen. Dies gibt ihm seinen eigentümlichen Charakter, den Charakter eines Wunders. . . . Wenn man das Wunder auf ein natürliches Geschehen zurückführt, das nach unwandelbaren Gesetzen verläuft, die uns heute noch unbekannt sind, aber morgen

[1] Vgl. hierzu Sawicki, Gebetserhörung und Naturordnung, in: Theol. Quartalschrift LXXXVII (1905) 580—592; Gaston Sortais, La providence et le miracle devant la science moderne, Paris 1905.

[2] Vgl. beispielsweise S. Augustin., De trinitate III, 2—10; Anselm., De conceptu virg. II, 11; S. Thom., Summa theol., 1, q. 105, a. 6—8; q. 110, a. 4; c. Gentiles III, 98—103; Bellarm., De notis Eccles. IV, 14; Suarez, De Angel. c. XXIX, 10 f.; Fr. v. Tessen-Westerski, Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas v. Aquin, Paderborn 1899.

[3] Von der protestantischen Orthodoxie kann das nach unseren früheren Ausführungen (oben S. 299) nur mit großer Einschränkung gesagt werden.

[4] Die biblischen Wunder 3.

entdeckt werden können, so zerstört man den biblischen Wunderbegriff."[1] Sogar Strauß, der grimmigste Wunderfeind, sagt unumwunden: „Unter einem Wunder versteht man insgemein ein Geschehen, das, aus dem Wirken und Zusammenwirken endlicher Ursächlichkeiten unerklärlich, als unmittelbare Einwirkung der obersten unendlichen Ursache oder Gottes selbst erscheint, zu dem Zwecke, Gottes Wesen und Willen in der Welt zu betätigen."[2]

Mit diesem Wunderbegriff der Heiligen Schrift und des positiven Christentums steht die „moderne" Wunderlehre in schroffstem Gegensatz. Sie leugnet, wie die von uns gegebene Übersicht[3] zeigt, vor allem und am entschiedensten jenes Merkmal, welches die Seele und das Wesen des Wunders ausmacht: die Übernatürlichkeit und Außernatürlichkeit der wunderbaren Ereignisse. Weil und insofern wir das Wunder bestimmen als ein Geschehnis, das nicht der Naturordnung entspricht und entspringt, wird es von den „Modernen" kurzweg in Abrede gestellt. Es sei, so heißt es, geradezu unmöglich, daß etwas geschehen könne, was außer der Naturordnung stünde.

II. Die Möglichkeit des Wunders.

Die Problemstellung. — Nur bei der theistischen Weltanschauung läßt sich über das Wunder verhandeln. — Wunder und Naturgesetz. — Naturgesetz nicht absolut notwendig und unverbrüchlich. — Wird vom Wunder nicht durchbrochen. — Wunder nur im Gegensatz zu den von der Natur hervorgebrachten Wirkungen. — Der Eingriff in die Wirksamkeit der Natur stört die Konstanz der Naturgesetze keineswegs und kommt im Weltall häufig vor. — Wunder und Naturkraft. — Das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität darf nur im Sinne des Energieprinzips geltend gemacht werden. — Das Energieprinzip verbietet nicht, daß die mechanische Naturkraft von außen her willkürlich geleitet und beeinflußt, ja sogar vermehrt werde, wie das beim Wunder der Fall. — Die von den Monisten postulierte „Urzeugung des Lebens" schließt eine wunderbare Vermehrung der Naturkraft in sich. — Wunder und Naturerkennen. — Das Wunder macht weder die Naturwissenschaft noch die angewandte Naturkunde unsicher und ungewiß. — Wunder und Gottesbegriff. — Warum das Wunder mit dem Wesen Gottes unvereinbar sein soll. Haltlosigkeit dieser Anschauung. — Gott steht dem physischen Gebiete, auf dem die Wunder erfolgen, mit absoluter Freiheit gegenüber. —

[1] Der biblische Wunderbegriff 2. 6. 8. 16.
[2] Das Leben Jesu für das deutsche Volk, 20. Aufl., 74.
[3] Oben S. 302 f.

Der behauptete Gegensatz von Wunder und Naturtätigkeit Gottes. — Menschheit, Natur und Gottesidee proklamieren umgekehrt die Harmonie der natürlichen und außernatürlichen Wirksamkeit Gottes. — Natur und Wunder gehören zu einer einzigen, allumfassenden Weltordnung. — Das Wunder bedingt also weder eine Korrektur der Welt, noch eine Veränderlichkeit in Gott selbst. — Nur der konsequente Atheismus kann die Möglichkeit des Wunders leugnen.

Alle Gründe, welche man gegen die Möglichkeit der Wunder[1] vorgebracht hat, lassen sich tatsächlich auf die einzige Einrede zurückführen: das Wunder, als Wirkung einer übernatürlichen Ursache, durchbricht den Naturzusammenhang; eine Durchbrechung des Naturzusammenhangs ist aber unmöglich. Spinoza hat als erster[2] dieses Schlagwort ausgegeben.[3] Seither begnügt sich die gegnerische Kritik, in unzähligen Wendungen immer dasselbe zu wiederholen. Sogar Strauß, welcher doch endgültig das Wunderproblem gelöst haben soll,[4] weiß nichts anderes vorzubringen. Er brandmarkt das Wunder als eine „Durchlöcherung des Naturzusammenhanges“[5] und ruft dann triumphierend aus: „Die neuere Zeit hat einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Reihe der mühsamsten Forschungen die Einsicht zu danken, daß alles in der Welt durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhängt, welche keine Unterbrechung duldet. Zwar die einzelnen Gegenstände

[1] Zur Möglichkeit der Wunder vgl. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II, Würzburg 1857, 346—351; F. X. Dieringer, System der göttlichen Taten des Christentums, 2. Aufl., Mainz 1857, 507—526; A. v. Weddingen, De miraculo, 268—327; Knabenbauer, Das Wunder vor dem Forum der „modernen Wissenschaft“, in: Stimmen aus Maria Laach VIII (1875) 1—17; Bonniot, Wunder und Scheinwunder, Mainz 1889, 31—60; J. M. A. Vacant, in: Jaugey, Dictionnaire apologétique, Paris 1891, 2048—2057; Schanz, Apologie II, 2. Aufl., Freiburg 1897, 432—445; Ottiger, Theol. fund. I, 195—208; Gondal, Miracle 28—65; Fonck, Die Wunder des Herrn II, 2. Aufl., Innsbruck 1907, 10—14; Beth, Das Wunder 15 ff.; T. Pesch, Die großen Welträtsel II, 3. Aufl., 350—359. 392—406; Pohle, in: Esser-Mausbach, Religion, Christentum und Kirche I, 433—444.

[2] Ähnlich sprach sich allerdings nach Origenes (Contra Celsum IV, 5) bereits der Spötter Celsus aus: „Si enim hic unum quid vel levissimum mutaveris, subversa ruent omnia.“

[3] Tractatus theologico-politicus, c. 6.

[4] Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 10.

[5] Die Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, Tübingen und Stuttgart 1840, 276.

und Sphären der Welt mit dem Verlauf ihrer Zustände und Veränderungen sind keineswegs so jedes in sich abgeschlossen, daß sie einer Einwirkung und Unterbrechung von außen unzugänglich wären; sondern die Tätigkeiten des einen Naturwesens oder Naturreichs greifen in die des andern über, die menschliche Freiheit bricht die Entwicklung manches Naturgegenstandes ab, und natürliche Ursachen wirken auf die menschliche Freiheit zurück; aber immer bildet doch die Gesamtheit endlicher Dinge einen größten Kreis, in welchem, abgesehen davon, daß er sein Dasein einem Höheren verdankt, nichts Einzelnes mehr von außen hereinkommen kann. Diese Überzeugung ist so sehr Bewußtsein der neuen Welt geworden, daß im wirklichen Leben die Meinung oder Behauptung, eine übernatürliche Ursache, eine göttliche Wirksamkeit habe irgendwo unmittelbar eingegriffen, geradezu als Unwissenheit oder Betrug betrachtet wird."[1] Adolf Harnack bringt bloß denselben Gedanken in eine prägnantere Form: „Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinne, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, keine Wunder geben kann . . . Der Naturzusammenhang ist unverbrüchlich."[2] Und so gehts fort durch die schier unabsehbare Reihe der modernen Wunderleugner. In allen Tonarten kehrt stets die gleiche Behauptung wieder von der Unverbrüchlichkeit des Naturzusammenhangs und von seiner Durchbrechung durch das Wunder.

Ein Beweis für diese Behauptung wird freilich nirgends erbracht. Zumeist versucht man nicht einmal, einen solchen zu erbringen. Die „kritische" Forschung würde es unter ihrer Würde halten, sich mit so was abzugeben; sie pocht nur forsch darauf, daß das ihre Meinung sei: „Diese Überzeugung ist so sehr Bewußtsein der neuen Welt geworden" (Strauß). „Wir sind der unerschütterlichen Meinung" (Harnack). Das soll genügen! Nur selten und wie im Vorbeigehen verweist man uns auf Gründe naturwissenschaftlichen oder religionswissenschaftlichen Charakters, aus denen die Unmöglichkeit des Wunders sich ergebe. Wirklich muß das Wunderproblem von diesem zweifachen Standpunkte aus angefaßt werden. Das Wunder wurde definiert als ein außer-

[1] Das Leben Jesu kritisch bearbeitet 1840, I, 80 f.
[2] Wesen des Christentums 17 f.

natürliches Geschehnis, dessen Ursache unmittelbar Gott ist. Es erhebt sich also vorerst die Frage, ob ein solches Geschehen sich mit der Natur vereinigen lasse, inmitten der es gewirkt werden soll, und sodann die weitere Frage, ob ein solches Geschehen sich mit der Gottheit vereinigen lasse, durch die es vollzogen werden soll.

Bevor wir indes auf die Beantwortung dieser Doppelfrage eingehen, müssen Gegner und Freunde des Wunders sich auf einem gemeinsamen Boden zusammenfinden, von dem sie notwendig auszugehen haben, soll die Untersuchung zu einem Ziele führen. Dieser gemeinsame Boden und Ausgangspunkt ist die theistische Weltanschauung: die Überzeugung, daß ein persönlicher Gott existiert, und daß die gesamte Natur von ihm abhängig ist als ihrem Schöpfer, Erhalter und Endziel. Für den Monismus, der sich zu dieser Überzeugung nicht erschwingen kann, hat das Wunderproblem überhaupt keinen Sinn. Der Monismus, der materialistische sowohl als der pantheistische, leugnet jedes überweltliche Wesen und erhebt die Welt selbst, die Natur, das All zur Gottheit. Ist aber die Natur Gott und Gott die Natur, so ist auch alles, was die Natur tut, göttlich, und alles, was Gott tut, natürlich. Wie könnte da noch vom Wunder die Rede sein, vom Wunder, das ja eben eine übernatürliche Tat des übernatürlichen Gottes ist?[1] Der pantheistische und materialistische Monismus würde sich selbst aufheben, wollte er sich auch nur in eine Diskussion über das Wunder einlassen. Nicht über das Wunder, sondern über die Existenz Gottes und über das geschöpfliche Verhältnis der Natur zu ihm müßten wir mit dem Monismus verhandeln. Das kann begreiflicherweise hier nicht geschehen. Wir haben nur zu untersuchen, ob das Wunder sich mit dem Begriff

[1] Zur Orientierung über den Monismus vgl. Gutberlet, Der mechanische Monismus, eine Kritik der modernen Weltanschauung, Paderborn 1903; Der Kosmos, sein Ursprung und seine Entwicklung, Paderborn 1908; Heinrich Schmidt, Monismus und Christentum, Brackwede i. W. 1906; Josue Ühlmann, Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner, Freiburg i. Br. 1906; Vitus Brander, Der naturalistische Monismus der Neuzeit oder Häckels Weltanschauung, Paderborn 1907; Johann Ude, Monistische oder teleologische Weltanschauung? Graz 1907; Otto Zimmermann, Ohne Grenzen und Enden, Gedanken über den unendlichen Gott, Freiburg i. Br. 1908; Friedrich Klimke, Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen, Freiburg i. Br. 1911.

der geschöpflichen Natur einerseits, anderseits mit dem Begriffe des persönlichen Gottes vertrage.

1. Wunder und Naturbegriff.

„Der Naturzusammenhang ist unverbrüchlich. Das Wunder als Durchbrechung des Naturzusammenhangs ist unmöglich." Diese Erkenntnis wird als Dogma und Errungenschaft der neueren Wissenschaft gepriesen. Die Rede ist um so verfänglicher, als sie in ganz allgemeinen, unbestimmten Ausdrücken sich ergeht. Was will sie genau besagen? Wenn wir den wirren Knäuel jener Ansichten über den durch das Wunder bedingten Naturdurchbruch geduldig lösen, stoßen wir schließlich auf drei Vorurteile gegen das Wunder, nämlich:

das Wunder durchbreche das Naturgesetz;
das Wunder durchbreche die Naturkraft;
das Wunder durchbreche das Naturerkennen.

a) Wunder und Naturgesetz.[1]

„Alle Naturforscher sind darin einig: was in der lebendigen Natur dem Statischen und Mechanischen angehört, das ist auch den Gesetzen der Statik und Mechanik unterworfen; was in ihr chemischen Wesens ist, unterliegt den Gesetzen der Chemie, und was in ihr mit Licht und Elektrizität in Beziehung steht, muß sich auch den allgemeinen Gesetzen dieser Kräfte fügen. Wandellos gehen die göttlichen Ordnungen (der Naturgesetze) ihren Gang."[2] Das ist die gewöhnliche Phrase, durch die man die Unvereinbarkeit des

[1] Außer der bereits angegebenen allgemeineren Literatur vgl. Gloatz, Wunder und Naturgesetz, in: Theol. Studien und Kritiken 1886, 403 ff.; R. Seeberg, in: Herzogs Realenzyklop. der protest. Theologie, 3. Aufl., Bd. XXI, 564—566; Eugen Müller, Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie, Freiburg 1892; L. Keßler, Über Offenbarung und Wunder, Göttingen 1899; P. de la Barre, L'ordre de la nature et le miracle, Paris 1900; Seydl, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung, Wien 1902; Heigl, Die Beziehung von Wunder und Naturgesetz, Freising 1903; Emile Boutroux, Begriff des Naturgesetzes, Jena 1907; Kristian B.—R. Aars, Haben die Naturgesetze Wirklichkeit? Christiania 1907; T. Pesch, Die großen Welträtsel I, 3. Aufl., Freiburg 1907, 211—233; Gutberlet, Natur und Wunder, München 1905, 20—32; Georg Sattel, Begriff und Ursprung der Naturgesetze, Paderborn 1911.

[2] Konrad Furrer, Leben Jesu Christi, 2. Aufl., Leipzig 1905, 124.

Wunders mit den Naturgesetzen ausspricht. Sie könnte ja auch einen richtigen Sinn haben, wird aber von den Wundergegnern dahin verstanden, daß sie sagen: das Wunder würde die absolut unverbrüchlichen Naturgesetze durchbrechen.

Dagegen müssen wir denn doch einerseits bemerken, daß die Naturgesetze nicht absolut unverbrüchlich sind, anderseits, daß sie vom Wunder keineswegs durchbrochen werden.

Von Baruch Spinoza[1] bis auf die neuesten Wundergegner ist unzähligemal gesagt worden, die Naturgesetze seien absolut notwendige, unabänderliche Gesetze und schließen deshalb auch absolut die Möglichkeit aus, daß je etwas geschehen könne, was ihnen nicht entspräche.[2] Eine solche Ansicht setzt jedoch eine heillose Begriffsverwirrung voraus. Was ist denn in der Tat das Naturgesetz? Etwa eine für sich bestehende, unnahbare Größe, die von Ewigkeit her bestand und nach welcher die Dinge dieser Zeit und Welt notwendig eingerichtet werden mußten? Nein, sogar der Materialist Moleschott legt gegen einen solchen Gesetzesbegriff Verwahrung ein: „Das Gesetz," sagt er, „ist nur der kürzeste, der allgemeine Ausdruck für die Übereinstimmung vieler tausend Erscheinungen. Das Gesetz hat nur geschichtliche Giltigkeit . . . Nie und nimmer wird das Gesetz vor der Erscheinung erdacht, es ward in der Erscheinung gefunden".[3]

Mit andern Worten: alle Naturgesetze sind Erfahrungsgesetze und werden lediglich aus der Erfahrung geschöpft. Wir finden z. B., daß in allen beobachteten Fällen die Massen sich anziehen im Verhältnisse der Quadrate, daß Schwerkörper im Wasser untersinken, daß ein in die Luft geworfener Körper dem Mittelpunkt der Erde zustrebt, daß das Wasser bei 100° Wärme siedet. Daraus ziehen wir den Schluß auf die entsprechenden Einzelgesetze von der Anziehungskraft der Massen, von der Schwerkraft usw. Weil aber diese Gesetze nur abstrahiert sind aus dem, was wir an den Dingen beobachtet und erfahren haben, besitzen sie auch nur Erfahrungswert. Sie sind die Normen, nach welchen die Dinge wirklich sind und sich betätigen, nicht die Normen, nach denen sie

[1] Spinoza, Sämtliche Werke übersetzt von B. Auerbach I, 223 f.

[2] Über die modernen Vertreter dieser Ansicht vgl. T. Pesch a. a. O. I, 221 f. und besonders Sattel a. a. O. 110 ff.

[3] Moleschott, Der Kreislauf des Lebens, Mainz 1852, 437.

absolut sein und sich betätigen müssen. Wir könnten sie uns leicht anders denken. Warum sollte ein innerer Widerspruch darin liegen, daß sich die Massen im Verhältnis der Kuben, statt der Quadrate anziehen, daß das Wasser nicht bloß Kork und Holz, sondern auch Menschen und Eisen tragen, daß es erst bei 200° zu sieden beginnen würde? Hermann Lotze bemerkt diesbezüglich: „Wir müssen die Unveränderlichkeit der Naturgesetze . . . als eine jener Erfahrungstatsachen betrachten, welche uns über die Grundzüge des wirklichen Weltbaues aufklären, aber wir dürfen sie nicht für eine an sich notwendige Einrichtung ansehen, die in jeder Natur oder auch nur in dieser Natur uneingeschränkt vorkommen müßte."[1]

Die Beschaffenheit der Weltdinge könnte an sich eine durchaus andere sein, als sie wirklich ist; ja, die Dinge selbst könnten überhaupt auch nicht sein. Sie sind kontingent, nicht absolut. Sie sind geworden, weil der Schöpfer der Natur es so haben wollte, und sie sind da, solange und soferne es demselben gefällt, sie im Dasein zu erhalten. Um so weniger können die Gesetze, welche von uns aus den Erscheinungen und Tätigkeiten der Naturdinge abstrahiert werden, absolute Giltigkeit und Notwendigkeit beanspruchen. Der monistische Naturalismus, der ihnen solche Eigenschaften zuschreibt, wird von der Natur selbst des Irrtums geziehen. Die Unmöglichkeit des Wunders wäre also nicht bewiesen, auch wenn die Naturgesetze durch dasselbe durchbrochen würden.

Indessen tastet das Wunder die Naturgesetze auch nicht im geringsten an. Das erhellt offenkundig schon aus der Tatsache, daß gerade diejenigen, welche an das Wunder glauben, auch die tatsächliche, wirkliche Konstanz der Naturordnung am entschiedensten verteidigen. Dieselbe wird von manchen Denkern und Forschern in Abrede gestellt, und zwar insbesondere seitens bekannter Wundergegner, wie Locke, Hume und in neuerer Zeit von John Stuart Mill[2] und Otto Liebmann.[3] Dementgegen hat die aristotelisch-christliche Philosophie stets daran festgehalten, daß den bestehenden Naturgesetzen ausnahmslose Giltigkeit und unverbrüchliche Konstanz zukommen. Der Wunderglaube ist so weit entfernt,

[1] Lotze, Mikrokosmos I, 4. Aufl., Leipzig 1884, 51.

[2] System der deduktiven und induktiven Logik, deutsch von Schiel, 4. Aufl., Braunschweig 1877, II, Kap. 21, § 1.

[3] Gedanken und Tatsachen I, Straßburg 1899, 5.

dieses Postulat der wahren Wissenschaft in Abrede zu stellen, daß er vielmehr auf demselben sich aufbaut.

So oft wir eine Wirkung konstatieren, welche nicht nach dem zuständigen Naturgesetz erfolgt ist, schließen wir nicht etwa, das Naturgesetz sei ins Wanken geraten. Nein, wir setzen die ausnahmslose Beständigkeit des Naturgeschehens voraus und suchen deshalb die Ursache der eingetretenen Wirkung über der Natur, in Gott. Wir sind also felsenfest davon überzeugt, daß das Naturgesetz auch beim Wunder fortbesteht und daß es trotz der wunderbaren Tatsache keine Durchbrechung, keine Änderung und keine Ausnahme erleidet.

Erinnern wir uns, um das klar zu machen, an die Evangelienepisode von Petrus, der auf dem Wasser einherwandelt. Wir bemerken zu unserem größten Erstaunen, daß hier eine ganz andere Wirkung vorliegt als diejenige, welche sonst das Gesetz der Schwerkraft in solchen Fällen zu verursachen pflegt. Folgern wir nun hieraus, es sei in unserem Falle das genannte Gesetz aufgehoben oder durchbrochen worden? Keineswegs; wir wissen, daß es dabei in Funktion trat. Weil es jedoch nicht ausreicht, um die Erscheinung des Wandelns auf dem Wasser zu erklären, ziehen wir den Schluß, es müsse eine höhere, göttliche Ursache eingegriffen und die wunderbare Wirkung gesetzt haben. Nicht das Naturgesetz also wurde durch diese Ursache aufgehoben, sondern die Wirksamkeit des Naturgesetzes wurde paralysiert und durch eine andere ersetzt.

Dasselbe ist bei allen wunderbaren Geschehnissen zu sagen. Nicht ein Gegensatz von Gesetz und Gesetz, sondern ein Gegensatz von Wirkung und Wirkung macht sich in ihnen geltend. Entweder ist die wunderbare Wirkung eine solche, welche auch durch die Naturkraft hervorgebracht werden könnte, aber nicht so, wie Gott sie hervorbringt, und dann haben wir ein Wunder außer oder neben der Natur (praeter naturam), z. B. die plötzliche Heilung eines Beinbruches, eines Fieberkranken. Oder die betreffende Wirkung ist eine solche, welche von der Naturkraft nie und unter keinen Umständen hervorgebracht werden könnte, und dann liegt ein Wunder über die Natur (supra naturam) vor, z. B. die Verwandlung des Wassers in Wein, die Heilung eines Blinden, dem das Sehorgan fehlt. Oder endlich die eingetretene Wirkung ist derjenigen, welche unter gegebenen Umständen von

der Natur erzielt würde, geradezu entgegengesetzt, und dann sprechen wir von einem Wunder gegen die Natur (contra naturam), z. B. die Auferweckung statt Verwesung eines Toten, das Lustwandeln statt des Verbrennens der drei Jünglinge im Feuerofen.[1]

In welchem Verhältnisse auch die wunderbaren Wirkungen zu denen der Natur stehen mögen, es handelt sich auf alle Fälle nur um ein Durchbrechen der Naturwirkungen, niemals um eine Durchbrechung der Naturgesetze. Schon Thomas von Aquin betont das nachdrücklich: „Trotzdem Gott irgendeine Wirkung hervorbringt außer der Tätigkeit der natürlichen Ursache, hebt er doch keineswegs die Hinordnung dieser Ursache zu ihrer Wirkung auf. So blieb im Feuer des Glutofens die Hinordnung zum Brennen, wiewohl es die drei Jünglinge im Glutofen nicht verbrannte."[2]

Man sage nicht: der Eingriff in die Wirkungen sei auch ein Eingriff in das Gesetz selbst, weil dem Gesetze unter allen Umständen die entsprechende Wirkung folgen müsse. Nichts ist unrichtiger als eine solche Ansicht. Die Wirkung ist nicht unter allen, sondern nur unter ganz bestimmten Umständen mit dem Gesetz verbunden. Die Elektrizität erleuchtet mein Zimmer oder heizt meinen Ofen oder treibt meinen Motor nur dann, wenn der Installateur alle nötigen Maßregeln richtig getroffen hat, und die Leitung nicht durch irgendeinen Zufall unterbrochen wird. Ein gegebenes Naturgesetz bringt also nur dann seine Wirkung hervor, wenn die zuständigen Verhältnisse eintreffen. „Das Naturgesetz stellt sich dar als jene bestimmte Beschaffenheit der Dinge, vermöge

[1] Die christliche Weltanschauung, sofern sie von Wundern gegen die Natur (contra naturam) spricht, versteht den Ausdruck nur im obigen Sinne von einer auf göttlicher Ursächlichkeit beruhenden Wirkung, welche der natürlichen Wirkung entgegengesetzt ist (S. Thomas, Summa c. gentil. III, c. 99. 100; De pot. q. 6, a. 1 u. 2). Die Gegner, z. B. in neuerer Zeit Lütze, Über das Wunder, Chemnitz 1883, 7 ff.; Ménégoz, Der biblische Wunderbegriff 36; Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Aufl., 119 f.; Beth, Das Wunder 17; Hunzinger, Das Wunder, Leipzig 1912, 7. 36 f. 96, werfen uns mit Unrecht vor, wir verteidigten das Wunder im Sinne von Widernatur oder gar von Unnatur. Es ist, wie bereits der hl. Augustin (De civit. Dei XXI, 8, 2) bemerkt, weder widernatürlich noch unnatürlich, sondern höchst naturgemäß, daß die Natur sich ihrem höchsten Herrn füge, mag er nun Wirkungen hervorbringen, die aus der Natur fließen oder aber solche, die nicht in der Natur liegen.

[2] De pot. q. 6, a. 1 ad 20.

welcher sie unter bestimmten Bedingungen bestimmte Resultate liefern."[1] Diese Resultate werden, unbeschadet der Gesetze selbst, so oft durchbrochen, als jene Bedingungen durchbrochen werden. Die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze verträgt sich also sehr gut mit der Durchbrechung der Naturwirkungen.

Wer das leugnen wollte, müßte nicht bloß beim Wunder, sondern bei den alltäglichsten Vorkommnissen unzählige Durchbrechungen der Naturgesetze konstatieren. Das Weltall strotzt von Fällen, in denen die Wirkungen der Natur paralysiert werden. Die blind waltenden Elemente schon wirken in zahllosen Erscheinungen hindernd und gewalttätig gegeneinander und heben sich gegenseitig auf. Und jede höhere Seinsstufe nützt die niedere zum eigenen Vorteil und zum Nachteile der tieferstehenden aus. Die Pflanze ernährt sich, indem sie die physikalischen und chemischen Wirkungen der anorganischen Welt paralysiert. Das Tier stört und zerstört im Kampfe ums Dasein die Kreise der Pflanzenwelt und oft der Fauna, der es selbst angehört. Der Mensch erst zwingt die gesamte Natur in seine Dienste. Hier hebt er eine Wirkung auf, um eine gegenteilige auszulösen; dort erhöht er die eine auf Kosten der andern, und kurz, der König der Schöpfung macht kaum einen Schritt in seinem Reiche, ohne etwelche Spuren seiner Herrschaft über das Naturwirken zurückzulassen. Wer den Eingriff in die natürlichen Wirkungen als Aufhebung der Naturgesetze ansieht, setze sich nie zu Tische, denn mit jedem Bissen, den er zum Munde führt, durchkreuzt er Wirkungen der Natur; er gehe nie zum Arzte, denn jedes Heilmittel und jeder chirurgische Eingriff ist ein Eingriff in die Wirkungen der Natur; er hüte sich wohl, je einen Stein in die Luft zu schleudern, denn er fühlt in seiner Hand und in seinen Muskeln das Fall- und Schwerkraftgesetz und stellt ihm eine konträre Wirkung gegenüber. Darf aber all dies nicht als Durchbrechung des Naturgesetzes angesehen werden, so auch nicht das Wunder.

b) Wunder und Naturkraft.

Nach seiner Herkunft freilich ist der durchs Wunder bedingte Eingriff in die Wirksamkeit der Natur grundverschieden von allen übrigen. Wo immer geschöpfliche Ursachen hemmend oder fördernd

[1] Sattel a. a. O. 75.

die Natur beeinflussen, geschieht es mit Kräften, welche der Natur selbst immanent, durch und durch natürlich sind. Wo immer hingegen durch ein Wunder auf die Natur eingewirkt wird, geschieht es vermöge einer außernatürlichen, übernatürlichen Ursache. Dieser Eintritt von Übernatur in den Komplex der Naturkräfte würde nach unseren Gegnern die Harmonie und Geschlossenheit des gesamten Weltalls durchlöchern.

Hier nun tritt der naturwissenschaftliche Einwurf von der Durchbrechung des Naturzusammenhanges durch das Wunder in seiner strengsten Form vor unser Auge. Jener ewig und eintönig wiederholte Einwurf will klipp und klar sagen: „Was in der Welt geschieht, kann nur in der Welt seine Ursache haben; jede Naturerscheinung muß durch natürliche Kraft hervorgebracht worden sein; es ist nicht möglich, daß irgendeine außenstehende Energie in das Räderwerk der natürlichen Verursachung eingreife." Deutlicher als Spinoza, Strauß und Harnack spricht das W. Wundt in dem knappen Satze aus: „Das Postulat der geschlossenen Naturkausalität sagt uns, daß Naturvorgänge immer nur in Naturvorgängen, nicht aber in irgendwelchen außerhalb des Zusammenhanges der Naturkausalität gegebenen Bedingungen ihre Ursache haben können."[1]

In dieser Fassung ist der Einwurf lediglich der kürzeste Ausdruck für den philosophischen Naturalismus, welcher entweder die Existenz Gottes oder zum wenigsten seine Vorsehung und Fürsorge in der Welt leugnet und mit dieser sehr voraussetzungsvollen Leugnung an die naturwissenschaftliche Erklärung der Welt herantritt. Eine solche Naturwissenschaft kann selbstverständlich nicht ernst genommen werden. Im Ernste kann der Einwurf von der Undurchbrüchlichkeit des Naturzusammenhangs oder das „Postulat der geschlossenen Naturkausalität" nur geltend gemacht werden im Sinne des sogenannten Kraftprinzips oder des Gesetzes von der Erhaltung der natürlichen Energie. Nur auf dieses berufen sich denn auch einsichtige Naturforscher wie John Tyndall[2] u. a. neuere Wundergegner.

[1] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1904, 782.

[2] Fragmente aus den Naturwissenschaften, deutsch von Ferd. v. Helmholtz, Braunschweig 1874, 38—43.

Dieses grundlegende Prinzip der gesamten Naturwissenschaft wurde im Jahre 1842 zuerst von dem Arzte Robert Mayer ausgesprochen und ist seither durch eine weit ausgedehnte Induktion allgemein bestätigt worden, so daß es heute als unanfechtbares Axiom betrachtet wird. Es besagt, daß keine Kraft in der Natur zum Vorschein kommt ohne den äquivalenten Verbrauch einer anderen Kraft, und daß demgemäß keine neue Naturkraft erschaffen wird und keine bereits vorhandene verloren geht. Wenn scheinbar eine Energiemenge vernichtet wird, so erfährt dieselbe in Wirklichkeit nur eine Umwandlung in eine andere Energieform. Mechanische Arbeit kann z. B. in Wärme, Licht, Elektrizität umgesetzt werden. Die so erzielte Menge von Wärme, Licht, Elektrizität wird strenge dem eingesetzten Quantum mechanischer Arbeit entsprechen. Wird der Anfangszustand wieder herbeigeführt, so wird sich zeigen, daß von der mechanischen Kraft auch nicht das geringste vernichtet worden ist. Übertragen wir das auf die ganze Natur, so bleibt die Gesamtsumme ihrer Energie unverändert dieselbe, gleichgültig, welche Vorgänge und Verwandlungen darin im einzelnen stattgefunden haben.[1]

Das Wunder soll nun angeblich den schärfsten Gegensatz zu diesem Kraftprinzip darstellen und ebendeshalb das gesamte Naturgeschehen durchbrechen. Weil die wunderbare Tatsache vollzogen werden müßte durch eine außernatürliche, übernatürliche Ursache, müßte es notwendig eine Verschiebung, Verminderung oder Vermehrung der Naturkraft mit sich führen. Beispielsweise würde die Totenerweckung eine Neuschöpfung und Vermehrung der Lebenskraft bedeuten, die Krankenheilung eine Produktion von Heilkraft. Das sei aber in Anbetracht des Erhaltungsprinzips der Energie rein unzulässig, also auch das Wunder unmöglich. Wie steht es damit?

Zuvörderst verbietet das Energieprinzip keineswegs, daß die mechanische Naturkraft von außen her willkürlich

[1] Zum Energiegesetz vgl. J. Traube, Grundriß der physikalischen Chemie, Stuttgart 1904, 15; L. Dressel, Lehrbuch der Physik nach den neuesten Anschauungen I, 3. Aufl., Freiburg 1905, 38 f.; Ed. Riecke, Lehrbuch der Physik I, 3. Aufl., Leipzig 1905, 135 f.; Remsen-Seubert, Anorganische Chemie, 3. Aufl., Tübingen 1906, 3. Zur folgenden Darlegung Gutberlet, Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und seine Beziehungen zur Metaphysik, Paderborn 1882.

geleitet und beeinflußt werde. Innerhalb und seitens der anorganischen Welt ist das freilich nicht möglich. Hier hat jeder Körper so viel Bewegung und Energie, als er von einem anderen Körper empfängt, und er gibt notwendig wieder so viel weiter, als er selbst erhalten hat. Ein Stein gerät ins Rollen, weil er auf eine schiefe Fläche geriet. Genau nach Maßgabe der größeren oder geringeren Schiefe wird er auch schneller oder langsamer rollen, stärker oder schwerer aufschlagen und den dabei gestoßenen zweiten Körper in Mitleidenschaft ziehen. Oder durch Verbrennen von Kohle entsteht Wärme, die Wärme entwickelt Wasserdampf, der Wasserdampf treibt die Maschine, die Reibung der Maschine entwickelt wieder Wärme. Ähnlich verhält es sich bei allen Naturvorgängen und Naturprozessen. Jede Bewegung und jeder Kraftumsatz ruft einer anderen gleichwertigen Bewegung und einer anderen parallelen Kraftmasse. Soviel auf der einen Seite verloren geht, erscheint auf der anderen wieder in der gleichen oder in einer anderen Form. Dieses Kraftgesetz gilt, soweit die anorganische Welt reicht, welcher bekanntlich keine Eigenbewegung zukommt.

Allein schon das Tier vermag sich zu bewegen, ohne von außen einen Anstoß erhalten zu haben und ohne die in seiner Eigenbewegung liegende Stoßkraft auf andere Wesen weitergeben zu müssen. Es vermag anderseits aber auch selbständig in der mechanischen Naturwelt quantitative und qualitative Energien auszulösen, die sonst nicht zur Entwicklung gelangt wären. Jedes Wagenpferd leistet den Beweis dafür. Um so mehr vermag der Mensch, bei dem sich Eigenbewegung mit Verstand und Willensfreiheit paaren, auf alle niederen Naturkräfte entsprechend einzuwirken. Ein Willensakt, und unsere Glieder bewegen sich und wirken auf andere Körper ein; ein genialer Gedanke, und Naturgewalten werden gebunden, gelöst, gespannt und entladen, eingedämmt und entfesselt, ohne daß der Menschengeist einen äquivalenten Anstoß von der Natur erhalten hätte oder irgendwelchen Gegenstoß nachfühlen würde. Es ist, mit einem Worte, die Erfahrung unseres täglichen Lebens, daß der Mensch von sich aus durch freie Willensentschlüsse Veränderungen in der Natur vornehmen kann, welche ohne Betätigung des menschlichen Entschließens nie zustande kämen. Darauf beruht alle Technik, alle Industrie, alle Kultur, aller Fortschritt der Naturwissenschaft und der praktischen Hand-

habung der Naturkräfte. Denken wir an Telegraphie, Dampfmaschine, Luftschiff, Flugapparat usw. Bei alldem wird das Kraftprinzip nicht im geringsten angetastet, weil es eben nur für den Umsatz der physischen Kräfte unter sich und durch sich selbst gilt.

So wird denn das Kraftprinzip auch nicht umgestoßen, wenn Gott beim Wunder den Naturkräften eine beliebige Richtung verleiht, sie kombiniert, ableitet, zusammenwirken läßt und so ihre Tätigkeit ins ungemessene steigert.

Eine solche übernatürliche Einwirkung auf die natürliche Energie dürfte aber die meisten, vielleicht alle Wunder erklären. Kein Zweifel, daß das Wandeln über dem Wasser, die Stillung des Meeres, die Brotvermehrung usw. auf diese Weise zustande kommen konnten, ohne daß es nötig war, Kraft oder gar Stoff neuzuschaffen. Auch die wunderbaren Krankenheilungen erfordern keine Schöpfung von Heilkraft und keine Zerstörung von Krankheitskraft, ansonst müßte ja dasselbe auch bei jeder ärztlichen Heilung angenommen werden; denn in beiden Fällen, beim Wunder wie beim ärztlichen Eingriff, verschwindet Krankheitsstoff und -Kraft und stellt sich Gesundheitskraft ein. Sogar bei den Totenerweckungen wird keine neue Lebenskraft erschaffen, sondern bloß die früher vorhandene zurückgerufen.

Indes läßt das Energieprinzip auch zu, daß zu der vorhandenen mechanischen Naturkraft auch weitere Kraft von außen neu hinzugefügt werde. Das Energiegesetz sagt nur, daß in allen beobachteten Fällen eine bestimmte Kraftform und Kraftmenge nur durch Umwandlung einer anderen gleichartigen und gleichwertigen Kraft entstanden sei und daß infolgedessen die Gesamtsumme der Weltenergie dieselbe bleibe, sofern die Natur auf sich selbst und auf sich allein angewiesen ist. Aus der Natur und durch die Natur wird die Kraft weder vermehrt, noch vermindert zufolge des Energieprinzips. Daß jedoch über der Natur durch Gott selbst keine Kraft neugeschaffen und in die Natur gelegt werden könne, sagt das Energieprinzip keineswegs und kann die Naturwissenschaft keineswegs beweisen.

Sie beweist vielmehr im Gegenteil, daß Gott in einem gewissen Augenblicke der Weltgeschichte die Gesamtsumme der Naturkraft durch eine solche Neuschöpfung bereichert hat. Alle Gelehrten sind einig darin, daß die organische Naturkraft nicht von Anfang der

Welt vorhanden war. Es gab, wie jeder Anfänger in der Geologie und Kosmologie darzutun vermag, eine Zeit, in welcher kein Lebewesen auf Erden existierte. Denn wie die Untersuchungen der Erdrinde herausstellen, war unser Planet einmal ein feuerflüssiger Körper mit so hoher Temperatur, die alles pflanzliche und tierische Leben unmöglich machte. Während dieser Periode der Glühhitze lebten also auf Erden weder Pflanzen, noch Tiere; nur die tote Materie war vorhanden. Erst als die Erde sich nahezu zu ihrer gegenwärtigen Temperatur abgekühlt hatte, trat für sie die Möglichkeit ein, mit Lebewesen bevölkert zu werden. In diesem Momente aber, in dem das erste Leben anhub, ward die Naturkraft vermehrt, um ungeheuere Energie vermehrt. Darin gehen wiederum alle Forscher einig.

Freilich erklären manche ungläubigen Vertreter der Naturwissenschaft, wie Vogt, Büchner, Moleschott, Häckel u. a. keck: die Lebenskraft sei nicht als eigentlich neue Energie von Gott in die Welt gesetzt worden, sondern es habe sich das Leben aus der toten Materie entwickelt vermöge Urzeugung (generatio aequivoca). Das ist jedoch etwas so Widersinniges, daß alle wirklich großen Naturforscher sich dagegen auflehnen. Selbst die Atheisten unter ihnen verzichten eher darauf, den Ursprung des Lebens zu erklären, als daß sie die Urzeugung annehmen. Sie halten dieser letzteren das Naturgesetz entgegen, demzufolge alles Lebendige aus einer lebenden Zelle hervorgeht („omne vivum ex ovo"); sie weisen darauf hin, daß eine Urzeugung nur angenommen werden könne unter Leugnung des Kraftprinzips, demzufolge die Naturkraft keine Naturkraft hervorbringt. Die Urzeugung wäre also im eigentlichsten Sinne ein widernatürliches und widersinniges Wunder, wie der Berliner Paläontologe Branca treffend ausführt: „Jeder, der die Urzeugung annimmt, muß sich klar machen, daß er, soweit heutige Naturkenntnis reicht, ein Wunder annimmt. Und der ganze Unterschied ist dann nur der, daß man diesen angenommenen, entgegen dem Naturgesetz sich vollziehenden Vorgang, d. h. dieses Wunder, hier durch eine absolut leblose, geistlose Materie hervorgerufen werden läßt, während man dort ein geistiges Wesen, Gott, als Urheber des Wunders hinstellt."[1]

[1] Branca, Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen, Leipzig 1910, 93.

Eine vernünftige und natürliche Erklärung des Lebens ist also nur möglich, wenn man daran festhält, daß die Naturkraft einmal durch Gott um die Lebenskraft vermehrt worden sei, ohne Durchbrechung des Naturzusammenhanges und ohne Verletzung des Energieprinzips. Konnte Gott aber einmal die Naturkraft in einem so großartigen Maßstabe vermehren, ohne dadurch den Weltlauf im geringsten zu beeinträchtigen, so wird er es auch ein zweites, zehntes und hundertstes Mal in einem viel kleineren Maßstabe vermögen. Denn die Wunderkraft, so groß sie auch sein mag, ist im Vergleich zu jener Schöpfung des Lebens, oder sagen wir lieber, im Vergleich zur göttlichen Weltschöpfung, wie ein Tropfen am Eimer, wie ein Atom in dem beinahe unendlichen All.

c) Wunder und Naturerkennen.

Es bleibt noch ein letztes Bedenken. „Das Wunder", so heißt es, „durchbricht das Naturerkennen, die wissenschaftliche Naturkunde sowohl als die praktische Anwendung derselben im Leben." Es ist ganz unglaublich, welch unsinnige Befürchtungen diesbezüglich gegen das Wunder gehegt werden. Wir beginnen damit, dieselben nach den eifrigsten Wundergegnern zusammenzustellen. Die Lösung der Schwierigkeiten legt sich dann ohne weiteres nahe.

Schon Kant schrieb die drastischen Sätze: Durch das Wunder „wird die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäfte nach bekannten Gesetzen aufgehalten wird . . . In Geschäften (zu Geschäften gehört auch das des Naturforschers) kann man also unmöglich auf Wunder rechnen, oder sie bei seinem Vernunftgebrauch (und der ist in allen Fällen des Lebens nötig) irgendwie in Anschlag bringen . . . Wenn die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen verzauberten Welt weiter zu gar nichts mehr Nutze".[1] „Denken wir zwar", bemerkt in gleichem Sinne Frohschammer, „eine Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit in der Natur festgestellt, aber zugleich ein fortwährendes göttliches Eingreifen und unmittelbares Wirken in ihr, . . . so würden allgemeine Gesetze nicht mehr theoretisch erkannt und praktisch verwertet werden können. Die Natur würde

[1] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793, 92—95.

mehr oder minder wiederum zu einem Chaos".[1] „Durch die Möglichkeit der Wunder würde" nach John Tyndall „jede natürliche Gewißheit erschüttert, keine Forderung, welche auf der Fortdauer der Naturgesetze beruht, wäre mehr des Vertrauens würdig."[2]

Bei L. Büchner und Julius Duboc gestalten sich diese Bedenken zum eigentlichen Notschrei und zu Alarmrufen gegen das ungeheuerliche Wunderübel. „Wie wäre es möglich," ruft Büchner aus, „daß die unabänderliche Ordnung, in der die Dinge sich bewegen, jemals gestört würde, ohne einen unheilbaren Riß durch die ganze Welt zu machen, ohne uns und das All einer trostlosen Willkür zu überliefern, ohne jede Wissenschaft als kindischen Quark, jedes irdische Bemühen als vergebliche Arbeit erscheinen zu lassen?"[3] Der Atheist Duboc ruft Wissenschaft und Menschheit in die Schranken gegen den Rückfall in den Wunderglauben: „Wir verwahren uns gegen den Rückfall in den Wunderglauben aus demselben Grunde und mit demselben Rechte, wie wir uns gegen den Rückfall in den Absolutismus, gegen ein Regiment des persönlichen Beliebens, gegen die Gesetzlosigkeit verwahren. Denn das Wunder ist die Gesetzlosigkeit, und ebendeshalb bedeutet es die Aufhebung aller Wissenschaft dem Prinzip nach, weil und insofern die Wissenschaft die Ergründung des gesetzmäßigen Geschehens zu ihrer Lebensaufgabe hat."[4]

Die stärkste und jedenfalls unüberbietbare Expektoration leistet sich aber doch L. Feuerbach, wenn er in seiner Abhandlung über das Wunder schreibt: „Die Grundvorstellung ist hier die gemeine, niedrige: Die Gesetze der Natur hat Gott gegeben, wie ein König eine Konstitution gibt; was er gibt, kann er wieder zurücknehmen. Heute macht das Wasser naß, morgen trocknet es vielleicht; heute bewegt sich die Sonne, morgen steht sie vielleicht stille; die Bewegung wie die Ruhe ist nur der veränderliche Wille des Herrn. Wenn ich z. B. an den Brunnen gehe, um mir zur Reinigung meiner Wäsche Wasser zu holen, so kann ich nicht bestimmt wissen, ob das, was ich hier als Wasser sehe, wirklich Wasser ist, und ob nicht vielleicht meine Wäsche von ihm statt weiß rot wie Blut

[1] Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft 1868, 278.
[2] Fragmente aus den Naturwissenschaften 1874, 43.
[3] Kraft und Stoff, 7. Aufl., 1862, 36.
[4] Optimismus als Weltanschauung 1881, 41.

wird; denn die Wunderkraft kann mir absichtlich ein Quid pro quo vormachen, damit ich mich nicht auf mich verlasse, sondern stets in dem Abhängigkeitsgefühl von der Allmacht des wundertätigen Willens erhalte. Wenn ich wie Bileam einen Esel reden höre, so weiß ich nicht mehr, ob ich ein Esel bin, oder ob der Esel ein Mensch ist."[1]

Nun, gerade so wenig Selbstvertrauen, als Feuerbach in diesem letzten Satze zeigt, dürften wir denn doch nicht allen Wunderfeinden zumuten; aber sehr viel gesunder Menschenverstand offenbart sich in ihren vorzitierten Ausführungen nicht. Im Grunde laufen alle samt und sonders auf die bisher widerlegten Vorurteile hinaus, als durchlöchere das Wunder die Naturgesetze und die Naturkraft. Mit diesem Vorurteile fällt auch das ganze morsche Bollwerk, das zwischen Wunder und Naturerkennen, theoretischem und praktischem, aufgerichtet ward. Der ganze reiche Schatz von Schlagwörtern, mit denen die vorerwähnten Koryphäen der exakten Wissenschaft das Wunder belehnt haben, schmilzt jämmerlich zusammen. „Um die Erfahrungsgesetze gebracht . . . Chaos der Wunderwelt . . . verzauberte Welt . . . unheilbarer Riß durch die ganze Welt . . . trostlose Willkür . . . kindischer Quark . . . Regiment des persönlichen Beliebens . . . — Gesetzlosigkeit . . . Aufhebung aller Wissenschaft . . . Quid pro quo" — all diese famosen Schreckmittel gegen den Wunderglauben werden unwirksam, weil, wie bewiesen worden, das Wunder Naturgesetz und Naturkraft unberührt läßt.

Eines bleibt: die Befürchtung, *das Wunder mache notwendig unser Naturerkennen ungewiß und unsicher*. Wiewohl nämlich Naturkraft und Naturgesetz durch das Wunder nicht angetastet werden, wird doch, wie wir sahen, die wunderbare Wirkung nicht von der Naturkraft hervorgebracht und entspricht deshalb auch nicht der Wirkung, welche nach dem Naturgesetz zu erwarten wäre. Da steckt das Ärgernis.

Die Naturwissenschaft sei doch das Vermögen, die Wirkungen der Naturkräfte an Hand erprobter Regeln oder Gesetze voraussagen zu können. Wenn im Einzelfall immer zu befürchten sei, es könnte eine andere als die vorausgesetzte Wirkung eintreffen, so schwinde jede Gewißheit und Sicherheit der Wissenschaft. Aber auch des

[1] Sämtliche Werke I (1846) 7.

praktischen Lebens. Dieses beruhe darauf, daß in allen Fällen jene Wirkung eintreffe, welche wir an Hand der Naturkraft und laut des Naturgesetzes erwarten. Trifft sie nicht notwendig zu; läßt sie die Möglichkeit offen, daß auch nur hier und da eine wunderbare Ausnahme gemacht wird, dann höre alle Bürgschaft für unser Handeln auf. Niemand könne mehr ein Haus bauen, niemand ein Schiff oder eine Eisenbahn besteigen, niemand mehr ausgehen, ohne die Befürchtung, es könnte infolge geheimer Wunderkraft das Haus einstürzen, das Schiff versinken, der Zug entgleisen, der Boden unter seinen Füßen wanken.

Das ist in ihrer ganzen Wucht die obwaltende Schwierigkeit. Sie wird aber sofort auf ein Minimum reduziert, wenn wir bedenken, daß das Wunder eine höchst seltene Ausnahme ist. Auf Millionen naturgemäßer Wirkungen kommt nicht eine außernatürliche, wunderbare. Bei einer Wahrscheinlichkeitsrechnung von 1 : 10 000 000 ist jedoch die Wahrscheinlichkeit keine Wahrscheinlichkeit mehr; sie würde im gewöhnlichen Leben gar nicht beachtet werden. Wollten wir sie dennoch in Betracht ziehen, so könnte das höchstens geschehen im Sinne des Axioms: „Exceptio confirmat regulam."

Noch mehr. Diese Ausnahme erfolgt immer nur auf Veranlassung dessen, der am Steuer der Welt steht, alle Haare unseres Hauptes gezählt hat und alle Ereignisse zu unserem Wohle leitet. Überdies wirkt Gott das Wunder stets nur zu einem sittlich-religiösen Zwecke und läßt diese Zweckbeziehung des Wunders auch erkennen. Nie macht er uns ein Quid pro quo vor. Das Wunder tritt also weder dem Forscher bei seinen wissenschaftlichen Untersuchungen, noch dem Alltagsmenschen bei seinem gewöhnlichen Leben hindernd in den Weg und bringt deshalb weder jene, noch diese in Verwirrung.

Doch das alles braucht es gar nicht, um die vorgelegte Schwierigkeit zu entkräften. Nehmen wir einmal an, Wunder gebe es nicht und könne es nicht geben. Ist dann der Baumeister in allen Fällen sicher, daß sein Haus nicht einfällt? Ist der Reisende absolut sicher, daß sein Zug nicht entgleist oder sein Schiff nicht versinkt? Sind wir unbedingt immer sicher, daß der Erdboden nie unter unserem Fuße wanken wird? Ja, aber die aufregenden Berichte von eingestürzten Brücken und Gebäuden, von Schiffs- und

Eisenbahnkatastrophen, von Erdbeben, von Städten und Weltteilen, die infolge Boden-Senkungen und -Hebungen im Laufe der Zeit entstanden und verschwunden sind! Und keine Wissenschaft und Gelehrsamkeit vermochte diese Wirkungen vorauszusehen, trotzdem die Naturgesetze und Naturkräfte, die dabei in Betracht kamen, den Gelehrten wohlbekannt waren. So besteht also die ganz gleiche Schwierigkeit, welche betreff des Wunders geltend gemacht wird, auch bezüglich der rein natürlichen Dinge.

Die Wahrheit ist eben, wie wir schon ausgeführt haben,[1] die, daß die Wirkungen, welche an Hand der Naturgesetze erwartet werden, nicht immer und nicht unbedingt eintreffen, ob es nun Wunder gebe oder nicht. Die Wahrheit ist, daß wir das Eintreffen irgendeiner Wirkung nur bedingungsweise vorherzusagen vermögen. In abstracto gilt es, daß das Schiff von der Tragkraft des Wassers flott erhalten wird. In concreto gibt es viele Möglichkeiten, diese von der Wissenschaft und Praxis verbürgte Wirkung zu paralysieren. Der richtige Ausdruck für unsere wissenschaftlichen wie praktischen Vorhersagungen ist also folgender: „Nach einem gegebenen Gesetze bringt eine gegebene Kraft immer dieselbe Wirkung hervor, falls genau dieselben Bedingungen und Verhältnisse vorhanden sind." Das Schiff sinkt nicht unter, falls es nicht zu schwer belastet ist und nicht leck wird und nicht von einem Orkan überwunden wird und nicht auf einen Eisberg fährt und nicht durch hundert andere Möglichkeiten zum Scheitern gebracht wird.

Scheitert es aber bei einer demnächstigen Ausfahrt, weil unvorhergesehenerweise eine jener Möglichkeiten sich einstellte, so wird dadurch weder die Wissenschaft und Kunst des Schiffbaues, noch die praktische Schiffahrt deshalb ungewisser oder unsicherer werden oder gar an sich verzweifeln. Im Gegenteil, unsere diesbezüglichen Kenntnisse sind durch das Unglück sichtlich bestätigt worden; ihre Genauigkeit war so groß, daß das Ausbleiben einer einzigen Bedingung genügte, um das Unglück herbeizuführen. Und so ist es auf allen Gebieten der theoretischen und angewandten Naturkunde.

So ist es aber auch beim Wunder. Petrus sinkt im Wasser nicht unter. Es war also eine Bedingung vorhanden, welche die Wirkung des Gesetzes der Schwerkraft und Tragkraft paralysierte. Ein näheres Zusehen lehrt, daß diese Bedingung nicht in der

[1] Oben S. 315 ff.

Natur selbst liegen könne, sondern nur in Gott. Und darin besteht das Wunder. Wer sich dadurch in seiner Überzeugung von dem Schwer- und Tragkraftgesetz wankend machen ließe, hätte es seiner eigenen Einfalt zuzuschreiben. Jeder vernünftige Mensch wird dieses Gesetz und diese Kraft als gegeben voraussetzen und zwar so sicher und so fest, daß er beim Anblick des über dem Wasserspiegel dahinwandelnden Petrus ausruft: „Das ist der Finger Gottes!"

Die Naturkunde möge also mutig und emsig vom Schacht der Erde bis zum Zenit der Sonne Stoff, Kraft und Gesetz der Natur erforschen und ausnützen: das ist ihr Gebiet und ihre Aufgabe. Das Wunder jedoch wird sie auch nicht im geringsten an der Arbeit stören; denn Wunder und Natur widersprechen sich nicht.

2. Wunder und Gottesbegriff.

Im Grunde genommen ist mit dem Gesagten auch die Anschauung widerlegt, es vertrage sich das Wunder nicht mit dem theistischen Gottesbegriffe. Diese Anschauung beruht nämlich in erster und letzter Linie nur auf den bisher beleuchteten Vorurteilen über Natur und Wunder und ihr gegenseitiges Verhältnis. Nach beiden Seiten, nach der Seite der Natur wie nach der Seite des Wunders wird so gewaltig übertrieben, daß eine Kollision mit dem christlichen Gottesglauben unvermeidlich wird. Zuerst werden Natur und Naturordnung so nahe an Gott herangerückt, ja, mit Gott vermengt, daß ein wunderbarer Eingriff in dieselben als ein Eingriff in das Wesen Gottes erscheint. Sodann werden Wunder und Wundergeschehen in einen solchen Gegensatz gedrängt zu Natur und Naturgeschehen, bis die Wundertätigkeit als ein Widerspruch mit der Tätigkeit Gottes in der Natur erscheint. Indem wir das Verhältnis von Wunder und Natur ins richtige Licht rückten, wurden auch die eben genannten Mißverständnisse über Wunder und Gottesbegriff im Kerne abgewehrt. Sie sollen im folgenden noch eigens zur Sprache kommen, indem wir handeln über

Wunder und Wesen Gottes;
Wunder und Tätigkeit Gottes.

a) Wunder und Wesen Gottes.

Bereits die Theologen des 13. Jahrhunderts kennen und widerlegen die Einrede, es lasse sich das Wunder nicht vereinen mit dem Wesen Gottes.[1] Sie haben dabei wohl weniger solche Angriffe im Auge, die sich bereits damals fühlbar machten; vielmehr sehen sie mit divinatorischem Blicke den künftigen Anprall gegen die christliche Wunderlehre voraus. Spinoza war es, der als erster wirklich behauptete und nachzuweisen suchte, daß das Wunder mit dem Wesen Gottes im Widerspruch liege. „Die allgemeinen Naturgesetze", sagt der holländische Pantheist, „sind bloße Ratschlüsse Gottes, die aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen. Wenn sich also in der Natur etwas ereignete, das ihren allgemeinen Gesetzen widerstritte, so würde dieses notwendig auch dem Ratschlusse, dem Verstande und der Natur Gottes widerstreiten; oder wenn jemand behauptete, Gott tue etwas gegen die Naturgesetze, so würde er auch zugleich behaupten müssen, Gott handle gegen seine Natur. . . . Es geschieht also nichts in der Natur, das ihren allgemeinen Gesetzen widerstritte, aber auch nicht irgend etwas, das nicht mit denselben übereinstimmte oder nicht aus ihnen folgte."[2]

Dasselbe ist seither stetsfort wiederholt worden, ohne daß dem Gedanken Spinozas ein neuer zugefügt worden wäre. Höchstens drücken sich die modernen Wundergegner noch derber aus. So bemerkt Lipsius in seiner Dogmatik: „Kann Gott weder ein hölzernes Eisen machen noch bewirken, daß $2 \times 2 = 5$ sind, kann Gott ferner nicht lügen, nicht sündigen usw., so sieht man nicht ein, welchen Unterschied es für die Allmacht Gottes begründen soll, daß es zwar auf logischem und moralischem, nicht aber auf physischem Gebiet eine unverbrüchliche Notwendigkeit auch für Gott geben soll."[3]

Das sind nun allerdings Worte, die an eine „Durchlöcherung des Naturzusammenhangs" im Gehirne ihrer Urheber gemahnen. Aber wie nur? Das physische Gebiet soll auf einer und derselben Stufe stehen mit dem logischen und moralischen? Jeder halbwegs

[1] Vgl. z. B. Thomas, Summa theol. 1, q. 105; Summa c. Gent. 3, 98.

[2] Benedicti de Spinoza Tractatus theologico-politicus c. VI., Opera, ed. Vloten-Land, t. II, Hagae Comitum, Nijhoff, 1895, 24.

[3] R. A. Lipsius, Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik 1876, § 322. Ähnlich K. Furrer, Leben Jesu, 2. Aufl., 123.

Gebildete vermöchte aber doch den unendlichen Abstand derselben einzusehen, wofern er ihm auch nur halbwegs klargemacht würde. Die logischen und moralischen Wahrheiten und Gesetze bestehen vermöge innerer, metaphysischer Notwendigkeit. Sie würden ihre Gültigkeit und absolute Unverbrüchlichkeit bewahren, auch wenn keine Erfahrungswelt existieren würde. Ja, sie sind mit Gottes Wesen selbst gegeben und können nicht anders gedacht werden, ohne daß wir das göttliche Wesen selbst leugnen. Die logisch-mathematischen Aussagen, daß $2 \times 2 = 4$, oder daß die Winkel eines Dreiecks zwei Rechte ausmachen, daß der Kreis nicht viereckig ist, daß es kein hölzernes Eisen gibt; ferner die ethischen Gesetze, daß Gut und Bös nicht gleichbedeutend sind, daß man das Gute tun und das Böse lassen soll, daß man nicht lügen, nicht sündigen darf usw., sind demnach absolute Wahrheiten, die auch Gott nicht ändern kann. Er würde sonst den Widerspruch in sein eigenes Wesen hineintragen; er würde, mit einem Worte, nicht mehr Gott sein können.

Das Gegenteil gilt von den Wahrheiten auf physischem Gebiete, die beim Wunder einzig in Betracht fallen. Sie hängen ganz und gar ab von der freien Wahl und vom freien Willen Gottes. Gott wählte sie aus unendlich vielen Möglichkeiten aus. Er konnte neben der bestehenden Welt und Natur tausend andere ins Dasein rufen. Er konnte um so mehr die gegenwärtige Welt und Natur durchaus anders gestalten, und jedes Gesetz, jede Kraft, jedes Stoffatom könnte anders beschaffen sein, ohne daß auch nur der geringste Widerspruch darin läge. „Er hätte z. B. die Erde viel weiter von der Sonne setzen können, ihr eine größere Schnelligkeit geben können, als sie hat, ihr eine andere Masse geben können usw. Dann wäre der natürliche Wechsel von Tag und Nacht, der Jahreszeiten ein anderer, die Körper wären auf der Erde leichter oder schwerer als jetzt; wir könnten z. B. durch die Luft fliegen, brauchten keine Anstrengung zu machen, um die schwersten Körper zu heben, oder bei größerer Erdmasse und Anziehung könnten wir die leichtesten Körper nicht fortbewegen. Das wären für die jetzigen Verhältnisse große Wunder.[1]“ Allein ein Widerspruch für Gott wären sie keineswegs. Sie wären für ihn im Gegenteil im

[1] Gutberlet, Vernunft und Natur 21.

höchsten Grade natürlich. „Wunder auf Erden sind Natur im Himmel", schreibt ebenso geistvoll als richtig Jean Paul.

Konnte Gott aber einmal, ohne Widerspruch mit seinem Wesen, eine andere, höhere oder auch gegenteilige Wirkungskraft und Wirkungsweise in die Natur legen, warum sollte er jetzt nicht einmal mehr ausnahmsweise und in eigener Person Ereignisse vollziehen können, welche außer und über den Naturereignissen und gegen die natürlichen Wirkungen und Wirkungsweisen sind? Sollte er sich Fesseln angelegt haben durch die freie Wahl der vorliegenden Naturordnung, oder sollte die Natur selbst ihren Schöpfer in Banden geschlagen haben, so daß er nur mehr vermag, was sie ihm diktiert und ihn tun läßt? Es ist offenbar eine Gottlosigkeit, so was nur zu denken. Gegen das Wesen Gottes verstößt also nicht das Wunder, sondern die Wunderleugnung. Gegen das innerste Wesen Gottes verstößt die Annahme, daß die geschöpfliche Welt aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur fließe und eine Notwendigkeit für die göttliche Natur ausmache, so daß der Herr des Universums nichts vermöchte gegen den gewöhnlichen Lauf der Weltdinge. So was kann im Ernste nur derjenige annehmen, der mit Spinoza Natur und Welt zur Gottheit stempelt und im Sinne des Monismus die Existenz des persönlichen Gottes in Abrede stellt.

b) Wunder und Tätigkeit Gottes.

Damit ist bereits auch dem zweiten Mißverständnis der Boden entzogen, als stehe die Wundertätigkeit Gottes im Widerspruch mit seiner Naturtätigkeit. Gott richte Reich gegen Reich auf durchs Wunder; was er seit Grundlegung der Welt gebaut, zerstöre er in dem Momente, da er sich anschicke, eine außernatürliche Tätigkeit im All zu entfalten. Gott hätte ja freilich, so heißt es, die Welt anders einrichten können; allein er habe sie nun einmal nicht anders eingerichtet. Er habe die jetzige Weltordnung gewählt, weil sie in allem seiner Vollkommenheit entsprach. Würde er auch nur ein einziges Mal davon abweichen und ein außernatürliches Wunder wirken, so wäre sein durchgreifender Weltplan „durchkreuzt" (Strauß). Jedes Wunder würde besagen, daß die göttliche Naturordnung und Naturtätigkeit der Korrektur bedürftig sei und wirklich von Fall zu Fall durch das übernatürliche Eingreifen korrigiert werde. Somit stehe das Wunder außerhalb alles Zusammenhangs mit Gottes

Weisheit und erhaltender Welttätigkeit (Pfleiderer); es sei „eine ganz tote Ansicht von der göttlichen Erhaltung" (Schleiermacher); es mache den Gott der ethischen Religion zu einem Naturgott (Wundt); es sei mit einem Worte „eine Lästerung gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur" (Goethe).

So und ähnlich belehren uns alle Wundergegner, die auf dem Standpunkte eines mehr oder weniger ausgesprochenen Deismus stehen. Während die monistische Weltanschauung Gott und Welt vermengt und deshalb, wie wir sahen, das Wunder mit dem Wesen Gottes nicht zu vereinigen weiß, ist die Welt nach deistischer Auffassung von Gott nicht bloß verschieden, sondern geschieden, so zwar, daß ein Eingreifen Gottes in die Naturtätigkeit unmöglich wird. Bündig wurde dieser Deismus in die Worte gefaßt: »Semel iussit, semper paret«: Einmal hat Gott der Natur ihren Lauf und ihre Tätigkeit vorgeschrieben, immer gehorcht er selbst diesem freigewählten Weltengange.

Dagegen erhebt sich aber die gesamte Menschheit, die höhere geistige Natur, die Königin des Weltalls, und spricht ihr Veto gegen eine solche öde und trostlose Ansicht von Gottes Wirken und Tätigkeit. Die Menschheit betet. Gebet ist ihr ureigenster und natürlichster Gottesdienst, Gebet ihre höchste und zarteste Herzenssache. Das Gebet aber beruht auf dem Glauben an die allwaltende und allmächtige Vorsehung, an eine Vorsehung, welche in keiner Weise durch die Naturordnung in ihrer Tätigkeit gebunden ist. „Die Menschheit betet, die Menschheit erblickt darum in der Natur und ihren Gesetzen nicht eine starre, blinde, unbeugsame Notwendigkeit, einen unübersteigbaren Wall, den Gott aufgerichtet hat zwischen sich und seiner Kreatur; die Menschheit betet, d. h. sie glaubt, daß die Gesetze der Natur nicht eine unüberschreitbare Schranke, sondern ein gefügiges Werkzeug sind für Gottes leitende Hand, daß seine unendliche Macht in und durch, aber auch außer und über den endlichen, geschaffenen Kräften und Gesetzen wirkt, die er in die Natur gelegt oder vielmehr als Naturordnung geschaffen hat. Und das ist das Wunder, eine Wirkung, welche stattfindet außer und über der Ordnung der Natur."[1]

Es erhebt sich gegen die deistische Weltansicht auch die Natur, das kosmische Weltall selbst. Es will und kann nicht jener

[1] Hettinger, Apologie II, 10. Aufl., 164.

Götze sein, der sich neben Gott erhebt und Gott nichts verdankt als sein Dasein, Stoff, Kraft und ein paar hundert eingestifteter Gesetze. Es ist im Gegenteil in seiner Tätigkeit so gut als in seinem Dasein stetsfort und absolut von Gott abhängig. Ohne den steten schöpferischen Einfluß Gottes auf die Welt und die einzelnen Geschöpfe würde alles ins Nichts zurücksinken. „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir", muß mit dem hl. Paulus[1] alle Kreatur bekennen. Es ist also eine durchaus unnatürliche Weltidee, wenn man Natur und Naturordnung als unabhängige Größe Gott gegenüberstellt und es als etwas Außerordentliches oder gar Unmögliches ansieht, wenn der Herr sich überhaupt in dieser Welt was zu tun macht, d. h. Wunder wirkt. Ob naturgemäße oder wunderbare Gottestätigkeit, wie sollte die Welt eine Tätigkeit Gottes von sich abweisen können? Würde sie nicht damit Gott selbst vom Throne stürzen?

Es sträubt sich deshalb auch der Gottesgedanke und Gottesbegriff gegen die deistische Ablehnung des Wunders. Wer die natürliche Schöpfertätigkeit Gottes anerkennt, die übernatürliche Wundertätigkeit hingegen bekämpft, trägt damit eine ganz unmögliche Gottesauffassung zur Schau. Er setzt vorerst voraus, daß Gott an sich räumlich außerhalb der Welt stehe und nur von außen her in die Welt „eingreife". Sodann wähnt er überdies noch, einst habe Gott schaffend und ordnend eingegriffen, jetzt sei ein Eingreifen nicht mehr möglich. Das heißt den Gottesbegriff einfach vermenschlichen. Die Allgegenwart, Allwirksamkeit und Ewigkeit Gottes sind damit ohne weiteres geleugnet. Gott steht nicht örtlich außerhalb der Welt, und sein Wirken dringt nicht im räumlichen, sondern nur im dynamischen Sinne von außen in die Welt. Die Räumlichkeit ist kein Attribut Gottes, sondern ein Attribut der Welt, ein Weltbestandteil. Genau so ist es mit der Zeitlichkeit. Bei Gott ist kein gestern und kein heute. Sein Wirken ist unmittelbares Jetztwirken. Das zeitliche Nacheinander ist eine lediglich menschliche Vorstellungsweise. Wir denken uns das so, als habe Gott einst, früher die Weltordnung geschaffen und als sei er jetzt, später auf natürliche oder wunderbare Weise in der Welt tätig. Für Gott fällt alles Wirken, Einst und Jetzt, Natur und Wunder in einen einzigen zeitlosen Akt zusammen.

[1] Apg. 17, 28.

Natur- und Wundertätigkeit — und, so sollten wir beifügen, Gnaden- und Erlösungstätigkeit — machen für Gott eine einzige, allumfassende Weltordnung aus. Die Naturordnung ist nur ein Teil, ein Ausschnitt aus der allgemeinen Weltordnung Gottes. Und sie ist der unterste Teil dieser Weltordnung. Vermöge seiner lebendigen Vorsehung lenkt und leitet Gott die Naturordnung so, daß sie seinen erhabenen Absichten, die er mit dem Heile der Auserwählten hat, entspricht. Und wo das Heil und Wohl der Seinen es verlangt oder die eigene Ehre und Herrlichkeit Gottes es fordert, schlägt er sogar wunderbare Wege der Vorsehung und Weltleitung ein. Aber alles, Schöpfung, Naturordnung, Vorsehung und Wundertätigkeit entspringen einem und demselben göttlichen Weltplane, verfolgen ein und dasselbe höchste Ziel und werden in ein und demselben Momente aus dem Wollen, Wissen und der Weisheit Gottes geboren. Derselbe Gedanke Gottes, der die Naturordnung ins Dasein rief, setzte zugleich auch bereits alle jene außernatürlichen Wirkungen, die wir Wunder nennen.

Damit fällt nun auch die merkwürdige Ansicht dahin, als würde das Wunder eine Abänderung und Korrektur der Naturordnung sein und folglich eine Veränderlichkeit in Gott selbst hineintragen. Das Wunder ist, um es nochmals zu sagen, unabänderlich im ursprünglichen und ewigen Weltenplan Gottes enthalten. Zwischen beiden besteht ein Unterschied nur für unsere menschliche Beschränktheit, ein Gegensatz nur für die irrige Gottesauffassung, ein Widerspruch nur für die Gottesleugnung.

Wo der Glaube an den persönlichen, überweltlichen und absoluten Gott lebendig ist, ist auch die Möglichkeit des Wunders selbstverständlich. „Ist einmal ein Gott gegeben," bemerkt sogar John Stuart Mill, „so scheint die durch seinen Willen geschehene Hervorbringung einer Wirkung, welche in jedem Falle ihren Ursprung seinem schöpferischen Willen verdankte, nicht mehr als eine rein willkürliche Hypothese . . ., sondern muß als eine ernste Möglichkeit in Rechnung gezogen werden."[1] Noch drastischer schreibt Rousseau: „Kann Gott Wunder wirken? Diese Frage wäre, wenn ernst gemeint, gottlos, und dem, der sie verneint, würde man zu viel Ehre antun, wollte man ihn bestrafen; es wäre besser, ihn

[1] Essay über Religion, deutsch, Berlin 1875, 198 f.

einfach ins Narrenhaus zu schicken."[1] Somit ist die Möglichkeit des Wunders eine unabweisbare Folgerung aus dem theistischen Gottesbegriffe.

III. Die Erkennbarkeit des Wunders.

Problemstellung. — Die historische Erkennbarkeit des Wunders. — Die neukantianische Theologie faßt das Wunder lediglich als inneres, subjektives Glaubenserlebnis auf. — Als solches scheidet es aus der geschichtlichen Betrachtung kurzweg aus. — Wir müssen von der historisch-kritischen Schule Ritschls zum philosophisch-skeptischen Rationalismus zurückgehen, um die Gründe zu erfahren, aus denen die geschichtliche Erkennbarkeit des Wunders geleugnet wird. — David Hume, Strauß, Ed. Zeller über die Frage. — Das Wunder nicht im Gegensatz zur physischen Erfahrung, sondern selbst physische Erfahrungstatsache. — Sie ist entweder durch die eigene Sinneswahrnehmung oder doch durch die Sinneswahrnehmung anderer Mitmenschen bezeugt. — Weder jenes, noch dieses Zeugnis, wofern es richtig verbürgt ist, darf abgelehnt werden, ohne daß man dem Hyperkritizismus und Skeptizismus verfällt. — Die frivolen Anforderungen, welche von Voltaire, Rousseau, Renan und Hume an die Wunderberichte gestellt werden, sind unwissenschaftlich und einzig vom vorurteilsvollen Unglauben diktiert. — Die philosophische Erkennbarkeit des Wunders. — Ihre Bestreitung durch die Pantheisten, Deisten, Rationalisten, die liberale und liberal-konservative Theologie der Neuzeit. — Die Behauptung, man müßte die ganze Natur kennen, um die übernatürliche Ursächlichkeit des Wunders festzustellen, ist überspannt. — Es genügt, die Naturgesetze und -kräfte zu kennen, welche beim einzelnen Wunder in Betracht fallen. — Und zwar braucht es zumeist keine positive, sondern bloß eine negative Kenntnis derselben. — Oft ist sogar überhaupt keine eigentliche Naturkenntnis vonnöten. - Aus den gegnerischen wie aus unseren Erörterungen folgt nur, daß nicht in allen Fällen das Wunder sicher als solches erkannt werden kann, und daß man bei Feststellung desselben mit großer Umsicht und Gewissenhaftigkeit vorzugehen hat.

Wenn dem Unglauben alle Waffen entwunden sind, mit welchen er gegen die Möglichkeit der Wunder ankämpft, dann bezieht er nur eine andere Position: die Unerkennbarkeit des Wunders. „Ob Wunder möglich seien oder nicht," so ruft er resigniert aus, „kann schließlich gleichgültig sein. Wunder lassen sich doch in keinem Falle kritisch sicher erkennen und nachweisen. Sie haben infolgedessen für den menschlichen Geist bezw. für die religiös-wissenschaftliche Weltanschauung und insbesondere für die Christologie keine Bedeutung."

[1] Lettre 3. de la Montagne, Œuvres III, Paris, Hachette 1905, 152 s.

Um auch diesen Einwand auf seinen Wert oder Unwert zu prüfen, müssen wir nochmals an den früher erörterten Wunderbegriff erinnern. Wir definierten das Wunder als ein sinnenfälliges Ereignis, welches außer der Naturordnung steht und folglich von Gott selbst verursacht ist. Sinnenfälliges Ereignis, außerhalb der Naturordnung, von Gott verursacht — das sind die drei Elemente des Wunderbegriffs. Das erste sagt aus, daß jedes Wunder ein sinnlich wahrnehmbares Geschehnis sei und daß ihm mithin Tatsächlichkeit, historische Wahrheit zukommen müsse. Das zweite und dritte bezieht sich auf die geschichtsphilosophische Wertung und Wahrheit der Wundertatsache: insofern sich dieselbe aus der Natur nicht erklären läßt, führen wir sie auf eine übernatürliche, göttliche Ursächlichkeit zurück.

Das Wunder schließt mithin ein zweifaches Erkenntnisproblem in sich. Einmal muß die Kritik fragen, ob sich die sinnenfällige Tatsächlichkeit oder die historische Wahrheit des Wunders erkennen lasse; sodann ob sich die übernatürliche Ursächlichkeit oder die philosophische Wahrheit des Wunders feststellen lasse. Diese beiden Fragen werden von den Gegnern zumeist gar nicht oder dann sicher nur halbwegs auseinandergehalten. Daher die heillose Verwirrung, welche bezüglich der Erkennbarkeit des Wunders herrscht.

1. Die historische Erkennbarkeit des Wunders.

Zum vornherein verzichten wir darauf, uns hier mit den neukantianischen Theologen zu verständigen. Das Problem, um das es sich handelt, hat für sie gar keinen Sinn, weil sie das Wunder nicht als äußeren, objektiven Vorgang verstehen. Für sie ist überhaupt jede religiöse Erkenntnis gleichbedeutend mit bloßem inneren Erleben, Empfinden, Einbilden.[1] Demgemäß wird auch das Wunder lediglich als inneres, subjektives Erlebnis aufgefaßt.

Bereits Albrecht Ritschl, das Haupt der Schule, erklärt, „das Wunder sei nichts im empirischen Sinne Objektives, sondern

[1] Auch Anhänger der liberalen Schule selbst geben heute offen zu, das sogenannte religiöse Erlebnis der modernen Theologie sei wesentlich ein Erzeugnis der Einbildungskraft. So neuestens E. Fuchs, Offenbarung und Entwicklung, Tübingen, Mohr 1912.

immer etwas Objektives nur in Beziehung auf die subjektive religiöse Erkenntnis".[1] W. Hunzinger bemerkt zustimmend: Lessings[2] „Sätze, daß keine bloß historische Gewißheit ausreicht, um den Wunderglauben zu begründen, daß dieser vielmehr notwendig das Moment des Selbsterlebens enthalten muß, daß die Grundlage des Wunderglaubens das religiöse Leben selbst ist usw., sind weithin in der heutigen Zeit Gemeingut der Theologie geworden".[3] Noch entschiedener und mit aller wünschbaren Deutlichkeit schreibt Ziller: „Von positiv religiösem Wert sind nur diejenigen Wunder, die zugleich wahr und gesund sind, d. h. die, die selbsterlebt sind und die einer normalen Entwicklung des religiösen Empfindens und Erkennens entspringen . . . Nur ein gesunder und echter Glaube erzeugt das echte Wunder."[4] Also einen entschieden äußeren, objektiven, d. h. vom persönlichen „Erleben" unabhängigen Vorgang halten diese Kritiker grundsätzlich vom Wunder fern.

Dann ist es aber auch selbstverständlich, daß für sie das Wunder aus der geschichtlichen Betrachtung kurzweg ausscheidet. Von diesem neukantianischen Wunderbegriff aus muß mit logischer Notwendigkeit gesagt werden, „daß die Wundererzählungen für die wissenschaftliche Geschichtsforschung inkommensurabel seien",[5] daß der Geschichtsforscher keine Wunder kenne,[6] daß er, wo Wunder erzählt werden, anzunehmen habe, es liegen Legenden und nicht Geschichten vor.[7] Von solcher Warte aus betrachtet, sagen Harnacks Worte eher zuwenig als zuviel: „Der Historiker ist nicht imstande, mit einem Wunder als einem sicher gegebenen geschichtlichen Ereignis zu rechnen; denn er hebt damit die Betrachtungsweise auf, auf der alle geschichtliche Forschung beruht. Jedes einzelne Wunder bleibt geschichtlich völlig zweifelhaft, und die Summation des Zweifelhaften führt niemals zu einer

[1] In Sybels Historischer Zeitschrift VIII (1862) 109.

[2] Vgl. Lessings Werke, Karlsruhe 1824 f., 9. Teil, S. 84—89. 116—120.

[3] Hunzinger, Das Wunder, Quelle und Mayer, Leipzig 1912, 23.

[4] Ziller, Die biblischen Wunder, Tübingen, Mohr 1904, 36 f.

[5] A. Ritschl a. a. O. 94.

[6] O. Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, 43.

[7] W. Bousset, Was wissen wir von Jesus, Tübingen, Mohr 1906, 5.

Gewißheit."[1] Das ist alles sehr richtig, wofern man sich grundsätzlich zum Ritschlianischen Bekenntnisse schlägt, demzufolge alle Wunder lediglich subjektive Erlebnisse, d. h. Produkte des Gefühls und der Phantasie sind.

Daß sie es aber sind, daß sich kein Wunder als objektives und folglich historisches Ereignis feststellen läßt, das beweisen die Ritschlianer nicht. Sie setzen es als bewiesen voraus. Wir müssen merkwürdigerweise von dieser sogenannten historisch-kritischen Schule zum philosophisch-skeptischen Rationalismus zurückgehen, um die Gründe zu erfahren, aus denen die geschichtliche Erkennbarkeit des Wunders geleugnet wird.

Bezeichnenderweise ist der Vater der geschichtlichen Wunderleugnung, David Hume, bekanntlich auch der Prophet des vollendeten Skeptizismus. Hume verzweifelte an der objektiven historischen Wahrheit schlechthin, weil er an der objektiven Wirklichkeit der Außenwelt verzweifelte und an der Möglichkeit, sie mit unseren Sinnen richtig wahrzunehmen und zu erkennen. Selbst die gewöhnlichsten Erscheinungen und Ereignisse des Alltagslebens sind nach ihm völlig zweifelhaft, wiewohl sie sonnenklar aus unserer Erfahrung fließen. Handelt es sich gar erst um außerordentliche oder geradezu um wunderbare Geschehnisse, so spricht nach Hume zudem die ausnahmslose Erfahrung gegen sie und erbringt dadurch den vollen Beweis ihrer historischen Unglaubwürdigkeit. „Ein Wunder", sagt Hume, „ist eine Verletzung der Naturgesetze; und da diese Gesetze durch eine feste und unveränderliche Erfahrung festgestellt worden sind, so ist der Beweis gegen ein Wunder aus der bloßen Natur einer Tatsache heraus so vollständig, wie ein der Erfahrung entnommener Beweis nur immer gewünscht werden kann".[2] Dieser Beweis gegen das Wunder könne niemals und unter keinen Umständen aufgewogen werden durch die geschichtlichen Zeugnisse, denen zufolge Wunder vorgekommen seien. Denn die betreffenden Zeugnisse liefern im besten Falle nur eine moralische Versicherung, welche

[1] Harnack, Dogmengeschichte I, 3. Aufl., Freiburg, Mohr 1894, 63, Anm. 4. Vgl. Harnack, Wesen des Christentums 16—18.

[2] Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand, 10. Abschnitt, deutsch von Carl Vogl, Leipzig, Kröner 1910, 63.

niemals der Sicherheit der physischen Erfahrung gleichkomme, demgemäß es keine Wunder gäbe.[1]

Diese Einwände Humes sind nicht bloß das Tüchtigste, sondern im Grunde das einzige, was gegen die historische Erkennbarkeit des Wunders bis zur Stunde vorgebracht worden ist. „Humes Erörterung über die Wunder ist" nach Strauß „von so allgemeiner Überzeugungskraft, daß durch sie die Sache eigentlich für erledigt angesehen werden kann".[2] Strauß unterstreicht nur die Behauptung Humes, das Wunder widerspreche der Erfahrung und könne daher auch durch den besten Zeugenbestand niemals glaubwürdig werden: „Denn daß Zeugnisse, und zwar die glaubwürdigsten, von Augenzeugen, von Biederleuten usw. dennoch falsch gewesen sind, davon sind Beispiele, wenn man will, nur wenige, aber sie sind doch vorgekommen: daß aber etwas erweislich wider die Gesetze der Natur geschehen wäre, das ist, mit Ausnahme der Fälle, um deren Glaubwürdigkeit es sich eben handelt, niemals vorgekommen . . . Es fällt daher ein solches Zeugnis, der ungeheuren Last der Unwahrscheinlichkeit des Ereignisses gegenüber, die es aufzuwiegen hätte, nur wie eine Feder gegen ein Zentnergewicht in die Wagschale. Indes, davon abgesehen und den Zeugnissen die beste Qualität zugestanden, läßt sich doch schlechterdings kein Fall denken, in welchem es der Geschichtsforscher nicht ohne alle Vergleichung wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unwahren Bericht, als daß er es mit einer wunderbaren Tatsache zu tun habe."[3]

Der Tübinger Kritiker Eduard Zeller pflichtet bei und gibt lediglich die Gedanken Straußens fast wörtlich wieder: „Möchte es der Metaphysik auch noch so sehr gelungen sein, jene Möglichkeit (der Wunder) zu beweisen, wie könnte von dem Historiker verlangt werden, daß er sich in irgendeinem gegebenen Fall für seine Wirklichkeit entscheide? Ein Wunder ist ein Vorgang, welcher mit der Analogie aller sonstigen Erfahrung im Widerspruch ist, und eben dies ist das Wesen und der Begriff des Wunders: was

[1] Hume a. a. O. 63—73. Genau auf den Standpunkt Humes stellt sich neuestens J. May, Miracles and myths of the New Testament, London, Green 1909.

[2] Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk, Krönersche Ausg., I, 75.

[3] A. a. O. 75 f.

mit unsern anderweitigen Beobachtungen und mit den daraus abgeleiteten Gesetzen übereinstimmt, das nennen wir kein Wunder. Wenn es sich daher um die Glaubwürdigkeit einer Wundererzählung handelt, so heißt das mit anderen Worten: was ist wahrscheinlicher, daß hier in der Wirklichkeit etwas geschehen ist, was der Analogie unserer gesamten Erfahrung widerstreitet, oder daß die Überlieferung, welche ein solches Geschehen berichtet, falsch sei? Mit dieser Fragestellung ist aber auch die Antwort gegeben. Denn da sich die Wahrscheinlichkeit einer Annahme eben nur nach ihrer Übereinstimmung mit anderem als wahr Anerkannten bemessen läßt, und da uns nun in unserer Erfahrung von ungenauer Beobachtung, ungetreuer Überlieferung, absichtlicher und unabsichtlicher Erdichtung, überhaupt von unrichtiger Berichterstattung zahllose Beispiele vorliegen, von einem sicher beglaubigten Wunder dagegen, von einem nachweisbar nicht aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge hervorgegangenen Erfolge kein einziges, so läßt sich kein Fall denken, in welchem der Historiker es nicht ohne allen Vergleich wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unrichtigen Bericht, als daß er es mit einer wunderbaren Tatsache zu tun habe. Wenn daher Strauß die Wunder schlechtweg als ungeschichtlich behandelt, so tut er nur, was er als voraussetzungsloser Kritiker tun muß, er folgt nur denselben wissenschaftlichen Grundsätzen, nach denen sich die Geschichtsforschung auf allen anderen Gebieten richtet."[1]

Diese Ausschnitte aus der gegnerischen Literatur genügen, um uns einen Einblick in die Gründe zu gewähren, welche gegen die historische Erkennbarkeit des Wunders aufgeführt werden. Es sind dieser Gründe zwei. Das Wunder als solches soll geschichtlich abgetan oder doch zweifelhaft sein vom Standpunkte der Erfahrung und vom Standpunkte der Berichterstattung aus.

Es ist auffallend, mit welcher Zuversicht von allen Seiten angenommen wird, das Wunder stehe im Widerspruch mit der physischen Erfahrung. Wäre dem so, dann freilich würde es aus dem Gebiete der Geschichte ausscheiden. Jedes geschichtliche

[1] Zeller, Die Tübinger historische Schule, Vorträge und Abhandlungen I, 2. Aufl., 1875, 304 f. Zeller hatte diesen Aufsatz zuerst anonym veröffentlicht in Sybels Historischer Zeitschrift, IV (1860) 90—173.

Ereignis ist schließlich nur insofern wahr und wissenschaftlich haltbar, als es auf Erfahrung beruht, auf Eigenerfahrung oder auf der Erfahrung derjenigen, die als Zeugen für die Wirklichkeit des einschlägigen Geschehnisses einstehen. Darf nun aber gesagt werden, das Wunder widerspreche der physischen Erfahrung?

Sofern damit ein innerer Gegensatz von Wunder und Erfahrungswelt, von Wunder und Erfahrungsgesetzen der Natur gemeint wird, ist die Behauptung unzutreffend. Wir haben es früher, bei Erörterung der Möglichkeit der Wunder, allseitig dargetan. Fraglich könnte also höchstens sein, ob das Wunder im tatsächlichen Gegensatz stehe mit den Erfahrungen, welche wir in der Natur und an den Naturdingen machen? Da setzt denn auch die wunderfeindliche Geschichtskritik mit aller Wucht ein. „Ein Wunder wäre es," sagt Hume, „wenn ein Toter wieder lebendig würde, weil so etwas nie und nirgends beobachtet wurde. Es muß also gegen jeden wunderbaren Vorgang eine gleichmäßige Erfahrung stehen . . . Und da eine gleichmäßige Erfahrung auf einen Beweis hinausläuft, so ist hier aus der Natur des Geschehnisses ein direkter und voller Beweis gegen die Existenz eines Wunders vorhanden."[1]

Dieses Schulbeispiel des englischen Skeptikers enthüllt die ganze Schwäche der gegnerischen Beweisführung. Sie beruht auf einer petitio principii. Sie setzt voraus, was sie beweisen sollte, nämlich, daß nie eine Totenerweckung beobachtet wurde, daß mithin die ausnahmslose Erfahrung gegen die Wiederbelebung der Toten spreche, daß mit einem Worte die Erfahrung überhaupt wider die Existenz eines Wunders sich auflehne. Der Sophismus liegt auf der Hand.

Es handelt sich aber nicht bloß um einen formellen Sophismus, sondern um eine sachlich total unrichtige Darstellung. Der Gegensatz von Erfahrung und Wunder wird durchaus künstlich konstruiert. Was weiß denn die Erfahrung bezüglich der Totenerweckung zu berichten? Etwa daß Totenerweckungen nicht vorkommen können? Keineswegs; die Erfahrung beschäftigt sich nicht mit dem Möglichen oder Unmöglichen, sondern nur mit dem Tatsächlichen oder nicht Tatsächlichen. Oder beweist die Erfahrung, daß Totenerweckungen nie vorkommen? Mit nichten; wir müßten denn die Unverfrorenheit haben, zu behaupten, daß wir alle Todesfälle kennen und beobachtet

[1] Untersuchungen über den menschlichen Verstand a. a. O. 63.

haben, die schon vorgefallen sind oder noch vorfallen werden. Oder beweist die Erfahrung wenigstens, daß eine bestimmte Totenerweckung, z. B. des Lazarus, nicht vorgekommen sei? Noch viel weniger, da alle dabei beteiligten Erfahrungszeugen das Gegenteil aussagen: Lazarus sei auferweckt worden. Also nochmals, was lehrt denn die Erfahrung bezüglich der Totenerweckungen? In den gewöhnlich beobachteten Fällen seien die Toten nicht wieder auferstanden. Daraus dürfe das hypothetische Erfahrungsgesetz abgeleitet werden: Tote stehen nicht wieder auf, wofern es mit gewöhnlichen, natürlichen Dingen zugeht. Ob jedoch ausnahmsweise und außerhalb der Naturordnung je Tote auferstanden seien oder in der Zukunft je einmal auferstehen werden, darüber weiß die gewöhnliche Erfahrung nichts zu berichten. Sie kann weder für noch gegen das Wunder aussagen. Treten aber Augen- und Ohrenzeugen auf, welche versichern, sie hätten ein Wunder erfahren und beobachtet, und bewährt sich ihre Berichterstattung nach gewalteter kritischer Prüfung als zuverlässig, dann wird das Wunder zur Tatsache, zur Erfahrungstatsache. Beide reihen sich harmonisch in die Erfahrungswelt ein: die alltägliche Tatsache, daß Tote für gewöhnlich tot bleiben, und die außergewöhnliche Tatsache, daß ausnahmsweise Tote lebendig geworden sind. So wenig widersprechen sich Erfahrung und Wunder.

Aber eben damit türmt sich die zweite Schwierigkeit auf. Die Gegner behaupten, eine zuverlässige Berichterstattung darüber, daß ein Wunder vorgefallen, sei niemals und unter gar keinen Umständen denkbar. Das menschliche Zeugnis fürs Wunder sei immer nur ein moralisches, indes ein physisches Zeugnis gegen das Wunder spreche; jenes moralische Zeugnis könne zudem immer täuschen und werde durch das physische tausendmal aufgehoben. Das Wunderzeugnis „falle, der ungeheuren Last der Unwahrscheinlichkeit des Ereignisses gegenüber, die es aufzuwiegen hätte, nur wie eine Feder gegen ein Zentnergewicht in die Wagschale. Es lasse sich also schlechterdings kein Fall denken, in welchem es der Geschichtsforscher nicht ohne allen Vergleich wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unwahren Bericht, als daß er es mit einer wunderbaren Tatsache zu tun habe."

Es ist aber ebenso unrichtig, zu behaupten, das Wunder stütze sich, im Gegensatz zum Naturgeschehen, stets nur

auf ein moralisches Zeugnis, als es unvernünftig ist, zu sagen, dieses Zeugnis könne stets täuschen. Vielmehr sind die Natur- wie die Wundererscheinungen, die ich etwa selbst beobachtete, gleicherweise durch das physische Zeugnis meiner Sinne verbürgt; die Natur- wie die Wundererscheinungen aber, die ich nicht selbst erfahre, sind gleicherweise verbürgt durch das moralische Zeugnis anderer, das selbst wieder auf das physische Zeugnis ihrer eigenen Sinne zurückgeht. Das Zeugnis, auf welchem die Wundertatsachen beruhen, ist also nach Wesen uud Beweiskraft gleichwertig mit dem Zeugnis, auf welchem die Naturtatsachen beruhen. Sind also jene nicht kritisch erweisbar, so sind es auch diese nicht. Erklären wir uns.

Wenn wir selbst Zeugen einer Wundertatsache sind, z. B. der Auferstehung eines Toten, so nehmen wir dieselbe als bewiesen an, weil unsere Sinne uns dafür bürgen. Ebenso nehmen wir aber auch die gewöhnliche Alltagserscheinung, z. B. daß Tote nicht auferstehen, als bewiesen an, weil unsere Sinne dafür bürgen. In beiden Fällen liegt also ein Sinnes- oder Erfahrungszeugnis vor. Es ist ganz unrichtig, zu sagen, daß in diesem Falle das Wunder durch ein moralisches, die Alltagssachen durch physisches Zeugnis festgestellt werde. Kann ich demnach meinen Augen nicht trauen, wenn sie mir eine Ausnahme von dem gewöhnlichen Lauf der Dinge berichten, so kann ich ihnen auch nicht trauen, wenn sie mir den regelmäßigen Lauf der Dinge verbürgen. Ich muß dann an mir und an jeder Gewißheit verzweifeln. Das Ende einer solchen Geschichtsforschung ist der vollendete historische Skeptizismus und wissenschaftliche Nihilismus.

Es ist jedoch eine große Seltenheit, daß der einzelne Mensch mit Augen Wunder mitansehen kann, weil das Wunder selbst nur sehr selten geschieht. Wir sind also zumeist auf die Berichterstattung anderer angewiesen. Das Wunderzeugnis und seine Gewißheit ist dann eine bloß moralische. Dasselbe ist jedoch wiederum von allen naturgemäßen Ereignissen zu sagen, die wir nicht selbst beobachtet haben. Auch sie stützen sich einzig und allein auf das moralische Zeugnis der Mitmenschen. Die Erfahrungsgesetze der Natur fließen uns zum geringsten Teile aus der eigenen persönlichen Beobachtung zu; sie werden abgeleitet aus dem, was andere Menschen beobachtet haben und berichten. Nicht bloß das

gewöhnliche Leben, nicht bloß das juristische Beweisverfahren, nicht bloß die Geschichtswissenschaften, sondern zum größten Teile sogar die Naturkunde und sogar die Mathematik, die für sich den Titel der einzig exakten Wissenschaft beansprucht, beruhen somit in weitgehendem Maße auf moralischer Berichterstattung und moralischem Zeugnisglauben.

Auf allen den genannten Gebieten geht die Wissenschaft von der Überzeugung aus, daß man dem genügend beglaubigten Zeugnis der Mitmenschen ebensogut vertrauen dürfe als unseren eigenen Sinnen, weil Seele und Sinne unserer Mitmenschen beschaffen sind wie unsere eigenen. Ist diese Anschauung richtig, dann muß sie richtig sein rücksichtlich jedes Wahrheitsgebietes, des religiösen wie des profanen, rücksichtlich aller Erscheinungen, der ordentlichen und alltäglichen wie der außerordentlichen und wunderbaren. Wäre das genannte Vertrauen auf das Zeugnis der Sinne unserer Mitmenschen in bezug auf Wunderberichte nicht gerechtfertigt, dann wäre es ungerechtfertigt auch in bezug auf jeden geschichtlichen, juristischen, naturwissenschaftlichen Bericht. Dann fallen alle diese Wissenschaften dahin und mit ihnen sogar die physischen Erfahrungsgesetze der Natur, weil letztere, wie gesagt, zum größten Teil auf dem moralischen Zeugnis unserer Mitmenschen beruhen. Indem also die rationalistische und empiristische Kritik an der Zeugnisfähigkeit der Wunderzeugen rüttelt, frißt sie auch ihre eigenen Kinder auf und geht an ihrem Hyperkritizismus zugrunde.

Will die historische Kritik diesem Selbstmord ausweichen, dann darf sie an das Wunderzeugnis und an die Wundertatsachen nur denselben Maßstab anlegen, den sie an anderweitige geschichtliche Berichterstattungen anlegt.

Das sollte denn doch für jedermann selbstverständlich sein. Das Wunder ist ja, wie wir wiederholt betont haben, ein äußerer, sinnlich wahrnehmbarer Vorgang wie jeder andere Vorgang in Natur und Geschichte. Ob Wunder oder Naturgeschehen, in bezug auf die historische Seite sind alle Tatsachen gleich. Sie können demgemäß auch alle auf gleiche Weise konstatiert und auf die Nachwelt überliefert werden. Ganz auf dieselbe Weise, wie man erkennt, daß ein Mensch blind oder tot ist, erkennt man auch, daß er nicht mehr blind oder tot ist. Demnach läßt sich

die Heilung eines notorisch Blindgeborenen[1] oder die Wiederbelebung des Lazarus[2] durch dieselben Erkenntnismittel und mit derselben Sicherheit konstatieren, wie jedes beliebige Ereignis, das ganz natürlich hervorgebracht worden ist. Mithin ist es ein ebenso frevelhaftes als unwissenschaftliches Unterfangen, auf die Wunderberichte andere kritische Grundsätze anwenden zu wollen, als auf die übrigen geschichtlichen Tatsachen.

Danach sind die exorbitanten Forderungen zu beurteilen, welche von den Gegnern an die Wunderberichte gestellt werden. Zuvörderst lehnen sie einfache und ungebildete Leute als Wunderzeugen ab, weil solche nicht fähig seien, ein fachmännisches, unanfechtbares Urteil über die vorgelegte Wundertatsache sich zu bilden. Voltaire und Renan weisen sogar die Gebildeten als Wunderzeugen zurück und anerkennen ihre Berichterstattung nur für den einzigen Fall als kritisch, daß das von ihnen erzählte Wunder durch Experiment und Expertise beliebig wiederholt werden könne: „Kein Wunder hat sich ereignet vor einer Versammlung von Leuten, die befähigt wären, den wunderbaren Charakter einer Tatsache zu konstatieren. Weder Leute aus dem Volke, noch weltmännisch Gebildete sind dazu tüchtig. Es braucht dazu große Vorsicht und lange Vertrautheit mit wissenschaftlichen Forschungen. . . . Wir sagen nicht: ‚Das Wunder ist unmöglich', sondern wir sagen nur: ‚Es gibt bis jetzt kein beglaubigtes Wunder'. Gesetzt, morgen finde sich ein Wundertäter ein und erkläre, daß er einen Toten auferwecken könne. Was würde man tun? Man würde eine Kommission ernennen, bestehend aus Kennern der Physiologie, der Physik, der Chemie, sowie aus Männern, die in der Geschichtskritik geübt sind. Diese Kommission würde den Leichnam auswählen, würde sich versichern, daß der Tod wirklich eingetreten sei, würde den Saal bezeichnen, wo der Versuch der Neubelebung gemacht werden solle, und würde alle Vorsichtsmaßregeln treffen, die nötig sind, auf daß kein Zweifel möglich sei. Würde die Neubelebung unter solchen Verhältnissen gelingen, so hätte man eine der Gewißheit beinahe gleichkommende Probabilität erlangt. Weil hingegen jedes Experiment sich wiederholen lassen muß, weil man wiederholt tun können muß, was man einmal getan hat, und weil schließlich in

[1] Joh. 9.
[2] Joh. 11.

der Sphäre des Wunderwirkens die Begriffe von leicht und schwer vollziehbar gar nicht in Betracht fallen, würde man den Thaumaturgen einladen, seine Wunderhandlung zu wiederholen unter anderen Umständen, an anderen Leichnamen, in einem anderen Milieu. Falls das Wunder jedesmal gelänge, würde bewiesen sein, daß es in der Welt wirklich übernatürliche Tatsachen gibt . . . Aber wer sähe nicht ein, daß niemals ein Wunder gewirkt worden ist unter diesen Bedingungen?"[1]

Und wenn selbst die Wunder unserer Religion unter diesen Bedingungen erfolgt wären, würden sie von Hume und Rousseau nicht anerkannt werden. Der Mensch ist nach ihnen überhaupt nicht fähig, je als vertrauenswerter Zeuge fürs Wunder einzustehen. „Die Gemütsbewegung des Erstaunens und Sichwunderns," meint Hume, „wie sie aus Wundern entspringt, ist eine angenehme Erregung und gibt einen merklichen Antrieb zu dem Glauben an jene Vorgänge, aus denen sie herstammt. . . . Kommt aber zum Verlangen nach dem Wunder noch der Geist der Religion hinzu, so ist es mit dem gesunden Menschenverstande zu Ende, und menschliches Zeugnis verliert unter solchen Umständen allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit."[2] Noch bestimmter schreibt Rousseau im „Glaubensbekenntnisse des Vikars von Savoyen": „Wo sind Wunder? In Büchern. Wer hat diese Bücher geschrieben? Menschen. Wer berichtet und bezeugt sie? Menschen. Wer hat die Wunder gesehen? Menschen. Wer berichtet und bezeugt sie? Menschen. Also immer nur menschliche Zeugnisse, immer nur Menschen, die das berichten, was Menschen berichtet haben. Und auf solche rein menschliche Zeugnisse sollte ich mich, wenn es sich um Wunder handelt, verlassen können? Das ist nicht möglich. Es bedürfte hierzu stärkerer Beweise als eines bloß menschlichen Zeugnisses, dessen Urheber nie vor Täuschungen sicher sind."[3]

Die Ungereimtheit solcher Anforderungen ist einleuchtend. Warum sollte denn der einfache Mann aus dem Volke und sogar der gebildete Nichtfachmann unfähig sein, das Wunder zu beobachten? Es handelt sich ja beim Wunder, wie wir sahen, um äußere, sinnen-

[1] Renan, Vie de Jésus, 49. éd., XCV—XCVII. Ähnlich Voltaire, Dictionnaire philosophique, s. v. Miracles.

[2] Hume a. a. O. 64.

[3] Rousseau, Œuvres II, Paris, Hachette 1905, 269.

fällige Begebenheiten, zu deren Beobachtung es weiter nichts braucht als gesunde, offene Augen. Ob der Augenzeuge des Wunders gebildet oder ungebildet, kritisch geschult sei oder nicht, verschlägt hier nichts; der Ungebildete sieht oft sogar richtiger, weil vorurteilsfreier, als der geschulte Historiker. Wer den Nichtfachmann von der Bezeugung des Wunders ausschließt, muß ihn mit demselben Rechte auch für unfähig halten, andere geschichtliche Ereignisse zu bezeugen. Dann aber bleiben uns von der gesamten Menschheitsgeschichte nur mehr Fetzen. Man sage nicht: „Die Außerordentlichkeit des Wundereignisses verlange eine fachmännische Bezeugung." Durchaus nicht. Ansonst müßten wir wieder dasselbe sagen von den außerordentlichen Erscheinungen der ganzen Erfahrungswelt. Eine Heldentat z. B. könnte nur dann als bewiesen, ein ungewöhnliches Verbrechen nur dann als gerichtlich belangbar gelten, wenn zum vornherein Sachverständige als Zeugen dafür auftreten. Weil das beinahe nie der Fall ist, müßten Geschichte und Justiz sich auf die Beschäftigung mit den Alltagsdingen beschränken. Was soll man erst sagen, wenn Renan verlangt, daß das Wunder, als wäre es ein Schaustück oder ein Theatercoup, beliebig oft wiederaufgeführt werde? Kann denn ein vernünftiger Mensch fordern, daß die außerordentlichen Ereignisse der Profangeschichte nach Wunsch der Pedanten nochmals und wiederholt in Szene gesetzt werden? Und wenn nicht, ist es nicht ein Faustschlag ins Angesicht der Wissenschaft und eine frivole Blasphemie, ein ähnliches Ansinnen an die Großtaten des allmächtigen Gottes zu stellen?

Offenbar ist es diesem Kritizismus nicht darum zu tun, die Wunderberichte geschichtlich zu sichern und zu sichten, sondern darum, sie von vornherein grundsätzlich aus der Geschichte zu verdrängen und unmöglich zu machen. Hume und Rousseau sind ehrlich genug, das einzugestehen, indem sie den Menschen überhaupt als untauglich erklären, eine Wundertatsache zu beobachten und zu berichten. Auch Voltaire und Renan bekennen schließlich, sie wollen unter allen Umständen von Wundern nichts wissen und würden solche auch dann leugnen, wenn ihre exzentrischen Bedingungen sich erfüllen ließen. Voltaire versichert, wenngleich mitten in der Stadt Paris von tausend Augenzeugen ein Wunder beobachtet würde, würde er es dennoch wegstreiten. Und Renan geht von dem Grundsatze aus: „Ein übernatürlicher Bericht darf von

der Geschichtskritik nicht zugelassen werden."[1] „Es ist eine absolute Regel der Kritik, in den geschichtlichen Erzählungen keine wunderbaren Umstände zuzulassen."[2] Nur wer sich zu diesem vorurteilsvollen Kritizismus versteht, kann sich und muß sich der Überzeugung verschließen, daß Wunder genau so historisch erkennbar sind wie alle natürlichen Tatsachen der Geschichte.

2. Die philosophische Erkennbarkeit des Wunders.

Nicht so einfach verhält es sich mit der philosophischen Erkennbarkeit des Wunders. Der Nachweis, daß eine vorgelegte außerordentliche Erscheinung unmittelbar von Gott hervorgebracht worden sei, läßt sich zumeist nicht unmittelbar erbringen. Nur in dem einzigen Falle, wo zum vornherein feststeht, daß es sich bei einem Wunder um eine absolute Allmachtstat handelt, ist ohne weiteres ein unmittelbares Eingreifen Gottes gegeben. Allein Wunder dieser Art sind die große Seltenheit. Weitaus die meisten wunderbaren Tatsachen sind solche, von denen wir unmittelbar nur sagen können, sie übersteigen die wirklich in der Natur vorhandenen Kräfte. Aus dieser Feststellung schließen wir sodann mittelbar auf die göttliche Verursachung. Das Ursachgesetz oder das Gesetz vom zureichenden Grunde weist uns nämlich an, daß jede Wirkung ihre entsprechende und genügende Ursache haben muß. Sobald demnach feststeht, daß diese Ursache nicht in der Natur liegt, mit anderen Worten, daß das vorgelegte Wunderereignis nicht aus natürlichen, geschöpflichen Kräften hervorgebracht worden ist, sind wir gezwungen, dafür die göttliche Kausalität in Anspruch zu nehmen.

Allein hier eben liegt die nach unseren Gegnern unüberwindliche Schwierigkeit: es sei gar nicht möglich, zu bestimmen, ob eine Wundertatsache die Grenzen des Naturwirkens überschreite oder ob sie nicht vielmehr innerhalb der Schranken des Naturkönnens liege. Wofern wir also in der Geschichte oder persönlichen Erfahrung auf ein Ereignis stoßen, das wir natürlich nicht begreifen können, dürften wir niemals auf eine übernatürliche Verursachung desselben, sondern lediglich auf unsere Unwissenheit und Unkenntnis der Natur schließen.

[1] Vie de Jésus l. c.

[2] Renan, Les Apôtres, 11. édit., Paris 1882, XLIII s.

Baruch von Spinoza übersetzt darum schon den Ausdruck Wunder kurzweg mit „Unwissenheit“[1] und fährt dann fort: „Es sei mir erlaubt, zu fragen, ob wir winzigen Menschen eine so große Kenntnis der Natur haben, um bestimmen zu können, wie weit sich ihre Kraft und Macht erstreckt und was ihre Kraft übersteigt? Da dies niemand ohne Arroganz behaupten kann, so muß es auch gestattet sein, ohne der Überhebung geziehen zu werden, die Wunder aus natürlichen Ursachen zu erklären, soweit man eben kann. Bei dem, was wir nicht erklären können und auch nicht verstehen, weil es widersinnig ist, wird es besser sein, mit dem Urteil darüber zurückzuhalten und die Religion allein auf die Weisheit ihrer Lehre zu stützen.“[2]

Das blieb fortan das Schibboleth, auf welches sich seit Spinoza alle Wundergegner in letzter und höchster Not immer wieder beriefen und berufen. Die Pantheisten, Deisten, Rationalisten und die gesamte heutige liberalprotestantische Schule behielt die Worte Spinozas fast buchstäblich im Gedächtnis. Sobald sie den Beweisen für die geschichtliche Existenz von Wundertatsachen nicht mehr auszuweichen vermögen, trösten sie sich mit der Ausflucht: es sei in keinem Falle beweisbar, daß dabei ein übernatürlicher Vorgang angenommen werden müßte. „Wenn man auch nachwiese,“ so schreibt E. Ménégoz, ein neuester Vertreter der genannten Geistesrichtung, „daß alle in der Bibel erzählten Tatsachen geschichtlich sind, so hätte man damit noch nicht bewiesen, daß sie ihr Dasein einem besonderen und wunderbaren Eingreifen Gottes verdanken. In gewissen Fällen kann die Wissenschaft die Tatsächlichkeit einer außerordentlichen Erscheinung aufs klarste beweisen; aber hier hört der Beweis auf; er kann nicht weiter gehen; es ist unmöglich, zu zeigen, daß diese außerordentliche Erscheinung einem übernatürlichen göttlichen Handeln zu verdanken, daß sie nicht die Wirkung einer natürlichen Ursache sei. Wir dürfen uns die Unmöglichkeit des Wunderbeweises nicht verhehlen. Wenn in Gegenwart der Professoren der medizinischen Fakultät ein Aussätziger durch ein Wort geheilt würde, so würden dieselben nach den natürlichen Ursachen der Heilung forschen und sich keineswegs gezwungen sehen, in diesem Ereignis den Finger

[1] Epistola 73 u. 76, Opera, Vloten-Land, t. II, 411. 415.

[2] Epistola 75, l. c. 416.

Gottes zu erkennen. . . . Was die Naturgesetze selbst betrifft, so haben wir die alberne Anmaßung nicht, sie alle zu kennen. Die Möglichkeit von Tatsachen, die von uns verborgenen Gesetzen herrühren, geben wir vollkommen zu und bezweifeln nicht, daß solche im Grund natürliche, aber nach dem jetzigen Stand unserer Kenntnisse unerklärliche Ereignisse ehemals vorgekommen sind, wie solche noch heute vorkommen."[1] Von denselben Gedanken lassen sich Harnack,[2] Hunzinger,[3] überhaupt alle Anhänger Ritschls leiten.

Sogar die antistraußische Vermittlungstheologie lief bei ihrer Verteidigung des Wunders auf dieses armselige Resultat hinaus: Wunder gebe es, aber das Wunder sei nicht ein übernatürlicher Vorgang, sondern ein Ereignis, das wir übernatürlich heißen, weil seine natürliche Ursache uns bislang noch unbekannt sei.[4] Genau so denken auch die jüngsten Vertreter derselben Geistesrichtung, die „konservativen" Kritiker Beth,[5] Barth u. a. „Was ist denn eigentlich Natur?" fragt der letztere und antwortet: „Doch wohl die Gesamtheit aller vorhandenen Dinge, sofern wir dieselben mittelst der Sinneswahrnehmung und der denkenden Vergleichung ihrer Resultate erforschen können. Der Umfang des ‚Natürlichen' fällt für uns mit dem zusammen, was wir von den Dingen wahrgenommen und begriffen haben. Damit fällt aber der objektive Umfang der vorhandenen Dinge nicht zusammen; das zeigt jeder Fortschritt der Naturwissenschaft, indem er uns neue Naturkräfte und Naturgesetze enthüllt. Die bisher bekannten werden dadurch nicht aufgehoben; wohl aber wird erwiesen, daß sie ungeahnte Verbindungen eingehen, ungeahnte Anwendungen erfahren können. Somit ist ein Ereignis, welches den uns bekannten Naturgesetzen nicht entspricht, damit noch lange nicht objektiv ‚übernatürlich'." [6]

[1] Ménégoz, Der biblische Wunderbegriff, deutsch von Baur, Freiburg, Mohr 1895, 32. 37.

[2] Wesen des Christentums 18.

[3] Das Wunder 106.

[4] Vgl. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 97 ff.

[5] Das Wunder, prinzipielle Erörterung, 2. Tausend, Gr. Lichterfelde, Runge 1908, 20 f.

[6] Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, Gütersloh, Bertelsmann 1907, 122.

Wie man sieht, wird seit Spinoza, d. h. seit bald 300 Jahren, gegen die philosophische Wahrheit und Erkennbarkeit des Wunders stetsfort derselbe Einwand erhoben. „Wir kennen nicht alle Kräfte und Gesetze der Natur," heißt es. „Trotz des ungeheueren Fortschritts der Naturwissenschaften stößt selbst der Fachmann überall auf Rätsel, die sich ihm wohl nie alle lösen werden. Die große Menge erst, vor welcher zumeist die Wunder gewirkt werden, hat nicht einmal eine leise Ahnung von den wichtigsten Geschehnissen und Rätseln der Natur. Nun müßte man aber doch offenbar alle Falten der Natur kennen, um mit Bestimmtheit sagen zu dürfen, diese oder jene wunderbare Tatsache übersteige jede natürliche Kraft. So bleibt denn die Übernatürlichkeit des Wunders zum wenigsten zweifelhaft."

Diese scheinbar so wissenschaftliche Aufstellung entpuppt sich jedoch bei näherem Zusehen als überspannt und unrichtig.

Erstens nämlich können wir die übernatürliche Herkunft eines Wunders sicher beurteilen, wenn wir auch bloß jene Naturkräfte und -gesetze kennen, welche bei der einzelnen Wundertatsache in Betracht fallen. Zur Erklärung einer konkreten Wundertatsache kommen jeweils nur mehr oder weniger zahlreiche natürliche Faktoren in Frage, niemals die ganze Natur mit all ihren Kräften und Gesetzen. Sehe ich z. B. einen Menschen auf dem Wasser wandeln oder einen Toten zum Leben erstehen, so sind mir alle Gesetze und Kräfte der Medizin, der Chemie, der Erd- und Himmelsmechanik usw. durchaus gleichgültig. Sie können mich weder fördern noch hindern in der Erkenntnis der Ursächlichkeit jener Vorgänge. Ich kenne das Axiom vom Tode: „Tot ist tot" und das Gesetz des Lebens: „Alles Lebende wird aus Lebendigem"; ich kenne auch das Schwerkraft- und Tragkraftgesetz, das mir sagt, ein Mensch könne nicht auf dem Wasser wandeln. Die Kenntnis dieser Gesetze genügt mir, um angesichts jeder naturwissenschaftlichen Fakultät sagen zu dürfen, es liege in den genannten Fällen eine außernatürliche Wirkung vor und diese setze eine ebenso außer- und übernatürliche Ursache voraus.

Oder urteilen denn nicht auch die Gegner so? Warum anders brandmarken sie denn von vornherein jede Totenerweckung, jedes Naturwunder, alle Heilungen organischer Leiden mit dem Stempel der Unmöglichkeit und Ungeschichtlichkeit? Weil sie solche Vorgänge

ohne weiteres als außernatürliche ansehen, indes es nach Ansicht dieser naturalistischen Weltansicht nichts Außernatürliches gibt. Mögen auch noch so starke und unwiderlegliche Gründe für die Historizität der genannten Wundererzählungen des Evangeliums sprechen, sie werden rücksichtslos geleugnet, und zwar, wie Harnack,[1] O. Holtzmann,[2] W. Bousset,[3] W. Wrede,[4] kurz die Führer der wunderscheuen Kritik ehrlich eingestehen, einzig mit Berufung auf die Übernatürlichkeit dieser Evangelienepisoden. Zur Leugnung der Wunder braucht man also durchaus nicht die gesamte Natur zu kennen; die Kenntnis einzelner vom Wunder berührter Gesetze und Kräfte genügt vollauf, um die Außernatürlichkeit einer Totenerweckung, eines Naturwunders usw. sicher erkennen zu lassen. Warum soll denn nun dieselbe Kenntnis nicht genügen, wo es sich um Konstatierung und Verteidigung derselben Wunder handelt? Ist es wissenschaftlich gerecht, zweierlei Maß und Gewicht anzuwenden, je nachdem der Glaube oder der Unglaube am Wunder interessiert ist?

Zweitens. Selbst bezüglich jener Naturkräfte, welche bei einem konkreten Wunder in Frage kommen, ist zumeist keine positive Kenntnis nötig, sondern lediglich eine negative. Wir brauchen nicht zu wissen, wie weit genau eine jeweilige Naturkraft reicht und was sie alles bewirken kann, sondern es genügt zu wissen, daß sie die konkret vorgelegte wunderbare Wirkung nicht hervorzubringen vermag. Ein Beispiel aus neuester Zeit wird das besser erklären als alle theoretischen Darlegungen.

Am 7. April 1875 wurde in Oostacker, einem der Muttergottes von Lourdes geweihten belgischen Gnadenorte, der flämische Arbeiter Peter de Rudder von einem komplizierten Beinbruche geheilt. Beide Schienknochen Rudders waren seit über 8 Jahren unterhalb des Knies völlig abgebrochen. Die beiden Bruchstücke, ihrer Knochenhaut beraubt, schwammen in Eiter. Es war sogar ein merklicher Zwischenraum zwischen den obern und untern Enden der Bruchstücke vorhanden, da auf chirurgischem Wege ein ziemlich umfangreiches Sequester (abgestorbenes Knochenstück) entfernt worden

[1] Wesen des Christentums 18.
[2] Leben Jesu 58.
[3] Was wissen wir von Jesus? 5.
[4] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 7.

war. Unterhalb des Knies und auf dem Fußrücken befanden sich zwei gangränöse (krebsartige) mächtige Wunden. Jahrelange ärztliche Behandlung hatte das Übel nur verschlimmert und es völlig unheilbar gemacht, als die vollkommene Heilung eintrat. Die Wunden waren von einem Augenblick zum andern vernarbt und die Knochen zusammengewachsen, ohne einen anderen Rest zurückzulassen als zwei Narben. Beides, das frühere schreckliche Leiden und die plötzliche, gänzliche und dauernde Heilung sind von etwa dreißig Ärzten und einer großen Zahl von Augenzeugen bestätigt. Die Tatsache wurde von gläubiger und ungläubiger Seite oft und wiederholt, zu Lebzeiten Rudders — dieser überlebte die Heilung um 23 Jahre — und nachher, aufs peinlichste untersucht und läßt keinen Raum auch nur für den geringsten Zweifel.[1]

Ein Laie in der Medizin wird, wofern er nicht auf den Unglauben eingeschworen ist, ohne Zögern gestehen, daß es sich hierbei nicht um eine natürliche Heilung handeln kann. Wiewohl er nicht positiv zu sagen vermag, was etwa die Natur in einem ähnlichen Falle zu leisten imstande ist, würde er doch einen Eid darauf schwören, daß sie kein solches Phänomen herzaubert. Und die Meister vom Fach werden ihm recht geben, und zwar um so entschiedener, je größer ihre Einsicht in die Sache ist. „Tausende und aber Tausende von biologischen Prozessen des Zellenwachstums und der Teilung der alten Zellen in neue Tochterzellen sind erforderlich, um die Neubildung irgendeines lebenden Gewebeteiles im menschlichen Organismus zu bewirken. Diese Prozesse können aber nicht gleichzeitig, sondern nur in bestimmter Ordnung nacheinander erfolgen, weil sie vom Stoffwechsel des Organismus wesentlich abhängig sind. Zum Wachstum und zur Teilung einer jeden noch so kleinen Zelle ist aber, wie die moderne Wissenschaft wohl weiß, mehr als ein paar Sekunden erforderlich! Wieviel Zeit ist also erst nötig, um große Gewebstücke neuzubilden, welche eine hühnereigroße eiternde Wunde ausfüllen und fehlende Knochenstücke ersetzen müssen! Daher dürfte es jedem einleuchten, daß eine plötzliche

[1] Vgl. die Darstellung der drei Ärzte L. van Hoestenberghe, E. Royer, A. Deschamps, Guérison subite d'une fracture. Récit et étude scientifique. Avec 4 planches en phototypie. Bruxelles, Lagaert 1900. E. Wasmann, Eine plötzliche Heilung aus neuester Zeit, in: Stimmen aus Maria-Laach 58. Bd. (1900) 113–128 und Mainzer Katholik 1911, I, 344 ff.

Heilung eines doppelten Beinbruches und zweier großer eiternder Wunden auf natürlichem Wege absolut unmöglich ist."[1] Der Fachkundige, der die Heilkraft und das Heilverfahren der Natur nur zur Hälfte, und der Laie, der es überhaupt nicht positiv versteht, sind gewiß, daß sie sich in diesem Urteil nicht irren. Ihre Wissenschaft mag halbwegs oder auch ganz negativ sein; der durch tausendfache Erfahrung gewitzigte Hausmannsverstand sagt ihnen, es handle sich in diesem und in ähnlichen Fällen um einen schlechthin übernatürlichen Vorgang.

Drittens schließlich bedarf es bisweilen gar keiner Naturkenntnis, weder einer positiven noch einer negativen, um mit untrüglicher Sicherheit sagen zu können, daß die Natur eine Wundertatsache nicht bewirkt habe. Das geschieht zum wenigsten bei den Ereignissen, bei denen gar keine Naturkraft zur Anwendung kommt oder kommen kann.

Denken wir z. B. an den durch Josue bewirkten Sonnenstillstand. Der ungläubige Naturforscher John Tyndall hat die natürlichen Kräfte berechnet, welche vonnöten gewesen wären, um die Sonne bezw. die Erde in ihrer Rotation um die Sonne aufzuhalten. „Die dabei in Betracht kommende Energie ist gleich der Kraft von sechs Trillionen Pferden, welche während der ganzen Zeit, die Josue zur Zerstörung seiner Feinde brauchte, arbeiteten; die Menge der hierbei verbrauchten Kraft wäre genügend, um jedes Individuum in einer tausendmal stärkeren Armee, als diejenige von Josue war, mit der tausendfältigen Kraft jener Krieger auszustatten, und zwar nicht nur auf die wenigen Stunden, welche zur Vertilgung von einer Handvoll Amoriter nötig waren, sondern auf Millionen Jahre hinaus; dieses ganze Wunder ist völlig mit Stillschweigen übergangen durch den heiligen Geschichtschreiber, offenbar weil er davon nichts wußte."[2]

Was verschlägt's, ob er es wußte oder nicht? Sicher wußte er und weiß jeder ungebildete Bauer, daß eine gewaltige Kraft nötig war, um dieses Naturereignis eintreten zu machen, daß Josue weder die Sonne, von der er in unendlicher Ferne stand, noch die Erde, mit der er selbst sich bewegte und stillstand, mit Händen

[1] Wasmann a. a. O. 125.

[2] Tyndall, Fragmente aus den Naturwissenschaften, deutsch von Ferd. v. Helmholz, Braunschweig 1874, 576.

bannen konnte; daß sein Wort und Gebot: „Sonne, stehe still!“ in gar keinem Verhältnisse stand zur eingetretenen Wirkung. Mit einem Worte, eine Naturkraft kam dabei überhaupt nicht zur Anwendung. Es fehlte augenscheinlich die natürliche Ursache für die vorgelegte Erscheinung. Wenn man also nicht auf die Logik und den gesunden Menschenverstand verzichten will, liegt die Notwendigkeit vor, zu einer übernatürlichen Ursache seine Zuflucht zu nehmen, um den Sonnenstillstand Josues zu erklären.

Dasselbe ist zu sagen, wenn auf das bloße Wort eines Wundertäters hin ein Aussätziger geheilt, ein Toter ins Leben zurückgerufen, Sturm und Wellen gebändigt werden. Eine natürliche, mit der Wirkung im Verhältnis stehende Ursache gibt es hier nicht. Wer auf die übernatürliche Ursache nicht schließen will, ist gezwungen, eine Wirkung ohne Ursache anzunehmen, d. h. einen offenbaren Unsinn, den man nur Narren zutrauen darf.

Es gibt demnach zahlreiche Fälle, wo ein Dementi des Wunders von seiten der Natur für immer ausgeschlossen, die natürliche Erklärung außerordentlicher Erscheinungen absolut unmöglich ist. Mag die Scheidelinie zwischen natürlichen und nicht natürlichen Vorkommnissen noch so ungewiß, und mögen die Übergänge noch so verschwommen sein: die beiden Endpunkte, der natürliche und der übernatürliche, liegen oft evident zutage. Das Natürliche und Übernatürliche kann vom Natürlichen oft so sicher unterschieden werden, als wir Tag und Nacht, Grün und Rot und Blau am Regenbogen unterscheiden, wiewohl Licht und Finsternis, Farbe und Farbe in so unmerklichen Tönen ineinander überfließen, daß wir die Grenzlinien zwischen Tag und Nacht, zwischen Grün, Rot und Blau des Regenbogens nicht bestimmen können. Das ist eine Schlußfolgerung aus dem Vorstehenden.

Eine andere ist dann freilich die, daß es vielfach schwer und oft gar nicht möglich ist, Wunder und Naturgeschehen voneinander zu scheiden. Jeder vernünftige Mensch erkennt an, daß unser jetziges Naturwissen Stückwerk ist, daß um so mehr die alte Welt recht ungenügende Kenntnisse der Natur hatte, und daß jedenfalls auch die fernste Zukunft die Geheimnisse des Alls nie sämtlich enträtseln wird. Im Interesse der Wissenschaft und des Glaubens ist es infolgedessen geboten, mit größter

Umsicht und Gewissenhaftigkeit vorzugehen, wo immer es sich um die Entscheidung handelt, ob ein konkretes Geschehnis natürlich oder übernatürlich erklärt werden müsse.

Sicher gab es Zeiten und gibt es Leute, welche, das nicht beachtend, zu vorschnell und unklug den Ruf: „Wunder! Wunder!" ertönen ließen und lassen. Darin stimmen wir mit unseren Gegnern vollkommen überein. Das ist auch zugleich der winzige, wahre Kern, der in allen Einwänden gegen die Erkennbarkeit des Wunders steckt. Allein, längst bevor die Modernen darauf aufmerksam machten, daß die Wunder von der historischen wie philosophischen Seite mit kritischem Auge geprüft werden müssen, hat die Kirche die unerbittlichste Wunderkritik theoretisch ausgebildet und praktisch geübt. In ihren Heiligsprechungsprozessen z. B. untersucht sie die vorgelegten wunderbaren Werke der Diener Gottes mit einer solchen Strenge und Vorsicht,[1] die bei keinem wissenschaftlichen Institute der Welt größer sein könnte und sogar schon von Nichtkatholiken als übertrieben bezeichnet ward.[2]

[1] Vgl. das vierbändige, für die Kanonisationsprozesse noch heute maßgebende Werk Benedikts XIV., De beatificatione et canonizatione servorum Dei, oder die Heiligsprechungsakten irgendeines Heiligen.

[2] Hier wäre der Ort, eine Auseinandersetzung anzuschließen über Wunder und Scheinwunder, bezw. über Hypnotismus, Spiritismus und Satanismus in ihrem Verhältnisse zu den Wundern. Wir verzichten jedoch darauf, auf diese Gebiete näher einzugehen. Einerseits würde uns das zu weit führen, anderseits hätte es keinen Zweck, davon zu sprechen. Es wird sich nämlich zeigen, daß die Wunder Jesu mit hypnotischen, spiritistischen und satanischen Werken nichts zu tun haben und auch tatsächlich von den modernen Gegnern der Wunder damit nicht in Verbindung gebracht werden. Es handelt sich einzig um die Frage, ob die Wunder des Evangeliums aus natürlichen Ursachen, physischen und psychischen, erklärt werden können. Für die Beantwortung dieser Frage ist aber in Vorstehendem der Grund allseitig genügend gelegt.

Zweites Kapitel.

Wissenschaft und Evangelienwunder.

I. Geschichtlichkeit der Wunder Jesu.

Bestand der Wunderberichte. — Die evangelischen Wunderberichte im allgemeinen. — Statistische Übersicht über die in den Evangelien einzeln und ausführlich erzählten Wunder. — Verschiedenheit und Einheit der evangelischen Wunderberichte. — Die Wundertätigkeit Jesu allumfassend nach Zeit, Gegenstand und Bedeutung. — Außerevangelische christliche Berichte über die Wunder Jesu: Petrus und Paulus, Papias und Quadratus. — Nichtchristliche Berichte: Josephus Flavius, die jüdische Tradition, heidnische Zeugnisse. — Bestreitung der Wunderberichte seit dem 17. Jahrhundert. — Der ältere Rationalismus: Reimarus, Gottl. Paulus, Strauß und Baur. — Die jungrationalistischen Wundergegner: Zeller, Renan, Havet. — Ansichten der „historisch-kritischen" Schule: Weiße, Keim, Hase, A. Meyer, Bousset, Harnack, Pfleiderer u. a. — Unsicherheit der „gläubigen" Protestanten: Beth, Beyschlag, B. Weiß, Barth, Sanday. — Wunder Jesu und Modernismus. — Die neutestamentlichen Wunderberichte sind durch den gegnerischen Kritizismus auch nicht im geringsten erschüttert worden. Unwissenschaftlichkeit dieser Hyperkritik. — Die neutestamentlichen Wunderberichte stehen in unanfechtbaren Geschichtsurkunden. Kein Evangelium und kein Leben Jesu ohne Wunder. — Die evangelischen Wunderberichte tragen an sich allseitig geschichtlichen Charakter. Keine Ansätze und Mittelglieder zu Wunderlegenden, keine Steigerungen des Wunderbaren. — Nüchternheit und Schlichtheit der Darstellung. — Äußerst konkrete und lebensvolle Berichterstattung. — Die evangelischen Wunderberichte gehen auf absolut zuverlässige Zeugen zurück. — Sie wurden unter strengster Kontrolle überliefert und aufgezeichnet. — Keine Legendenbildung möglich. — Keine „religionsgeschichtliche" Analogien zu den Wundern.

Die bisherigen Ausführungen über Wunder und Wissenschaft hatten den Zweck, die Vorurteile wegzuräumen, mit welchen der Unglaube an die Erforschung der Wunder unseres Herrn Jesus Christus heranzutreten pflegt. Jetzt ist die Bahn freigemacht. Kein unvoreingenommener Mann, der uns bisher gefolgt ist, wird das Wunder zum vornherein abweisen können im Namen der Wissenschaft. Wunder und Wissenschaft widersprechen einander nicht; es ist im Gegenteil eine der edelsten Aufgaben und einer der höchsten Triumphe menschlichen Wissens, die übernatürlichen Gottestaten geschichtlich und philosophisch zu untersuchen und zu würdigen.

Den stärksten und einleuchtendsten Beweis für die Harmonie von Wunder und Wissenschaft haben wir indes noch gar nicht angetönt: er liegt in der tatsächlichen Existenz der Wunder und zwar zunächst der Evangelienwunder. „Nichts ist so brutal wie eine Tatsache", sagt der Franzose mit Recht. Und die Alten schon kleideten diese Überzeugung in das Prinzip: „Gegen eine Tatsache gilt kein Beweis." Jede Diskussion und jeder, auch der leiseste Zweifel daran, ob Wunder möglich und erkennbar seien, muß verstummen, sofern wirkliche Wunder geschehen sind und sich wissenschaftlich nachweisen lassen. Das ist nun aber der Fall. Um von allen anderen Wundern des Christentums zu schweigen, ragen die Wundertaten seines Stifters mit unleugbarer Klarheit in die geschichtliche Welt hinein und zeugen für die Gottheit und Gottessohnschaft Jesu Christi. Die nachstehenden Untersuchungen sollen es dartun.[1]

[1] Darstellungen über die Wunder Jesu sind von katholischer wie protestantischer Seite in bedeutender Anzahl vorhanden. Katholische: Corluy, S. I., Art. Miracles des Evangiles, in: Jaugey, Dictionnaire apologétique de la foi, 2. édit., Paris 1892, col. 1194—1229; Chable, Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhange betrachtet, Freiburg 1897; Vallet, Les miracles de l'Evangile, 3. édit., Paris 1905 (Sammlung: Science et Religion); Fonck S. I., Die Wunder des Herrn im Evangelium I, 2. Aufl., Innsbruck 1907 (der zweite Band ist nicht erschienen); Ballerini, I miracoli di Cristo e la critica storica, in: Scuola cattolica 4. S. XII, 633—654; Lahousse S. I., La divinité de Jésus-Christ prouvée par ses miracles, Bruxelles 1909; Bourchany, Les miracles évangéliques, in: Université catholique 1910, Juin 200—235; Fillion, Les miracles de N. S. Jésus-Christ, t. I, Etude d'ensemble, Paris 1910; t. II, Les miracles de Jésus-Christ isolément, Paris 1911, wohl das beste und vollständigste Werk über die Wunder Jesu. Protestantische: R. C. Trench, Notes on the Miracles of our Lord, 9. edit., London 1870; G. A. Chadwick, The miracles of Christ, in: The Expositor, Serie IV. t. V (1892) 39—50. 126—139. 270—280; Feine, Das Wunder im Neuen Testament, Eisleben 1894; J. Laidlaw, The Miracles of our Lord, expository and homiletic, 4. edit., London 1900; A. B. Bruce, The Miraculous element in the Gospels, New York 1906; W. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? Eine biblische Widerlegung kirchlichen Aberglaubens, Leipzig 1903; Karl Beth, Die Wunder Jesu, Gr. Lichterfelde-Berlin 1905; Gottfr. Traub, Die Wunder im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 1907; Th. Selby, G. Milligan and others, The Miracles of Jesus, a Series of expositions, Manchester 1907; Toster, The New Testament Miracles: An Investigation of their Fonction, in: American Journal of Theology 1908, 369—391. Zu diesen Monographien kommen die Abschnitte über die evangelischen Wunder in sämtlichen Werken der Jesus-Literatur.

1. Bestand der Wunderberichte.

Die Nachrichten über die Wundertätigkeit Jesu müssen naturgemäß hauptsächlich in den Evangelien gesucht werden. Diese sind wie die reichhaltigsten, so auch die ursprünglichsten Quellen seines Lebens. Sodann werden aber die evangelischen Wunderurkunden bestätigt, erhärtet und gleichsam gegengezeichnet von anderweitigen, christlichen wie nichtchristlichen Zeugen.

a) Evangelische Berichte.

1. Schlagen wir die Evangelien auf, so steht Jesus überall als Wundertäter vor uns. Schritt für Schritt begleiten ihn die Evangelisten auf seinen Wanderungen durch Galiläa und Judäa, in die Städte, Dörfer und Gehöfte, in die Wüsten, auf die Berge und an die Seen, in Privathäuser, in die Synagogen und bis hinauf in den Tempel zu Jerusalem, und fortwährend notieren sie die Wundertaten ihres Meisters.

Es waren aber deren so viele, daß sie dieselben zumeist nicht ausführlich beschreiben, sondern bloß im allgemeinen und ganz summarisch erwähnen. Wie selbstverständlich fließen die Wunder Tag um Tag aus den Händen der Allmacht Jesu, und ebenso selbstverständlich fließt der Ruf davon in die Feder der heiligen Schriftsteller. Setzen wir die wichtigsten dieser Äußerungen in der chronologischen Reihenfolge daher, wie sie uns bei den einzelnen Evangelisten begegnen.

„Und Jesus durchwanderte ganz Galiläa, indem er lehrte in ihren Synagogen und das Evangelium des Reiches predigte und jegliche Krankheit heilte und jegliches Siechtum unter dem Volke. Und es erging der Ruf von ihm durch Syrien, und sie brachten zu ihm alle, die sich übel gehabten, mit mancherlei Krankheiten und Peinen Behaftete und Besessene und Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie."[1]

„Und Jesus begab sich ringsum in alle Städte und in die Ortschaften, lehrend in den Synagogen derselben und predigend das Evangelium des Reiches und heilend jegliche Krankheit und jegliches Siechtum."[2]

„Und viele folgten ihm, und er heilte sie alle."[3]

[1] Matth. 4, 23 f. [2] Matth. 9, 35.
[3] Matth. 12, 15.

„Und entgegnend sprach Jesus zu ihnen (den Jüngern des Täufers): Gehet hin und verkündet dem Johannes, was ihr gehört und gesehen: Blinde sehen wieder, Lahme wandeln, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt."[1]

„Und sowie er ankam, erblickte er viel Volk, und er erbarmte sich über sie und heilte ihre Kranken."[2]

„Und es kamen zahlreiche Scharen zu ihm; sie hatten Stumme bei sich, Blinde, Lahme, Bresthafte und viele andere; und sie legten sie ihm zu Füßen, und er heilte sie, so daß die Scharen staunten, als sie Stumme redend, Lahme gehend, Blinde sehend gewahrten."[3]

„Und es folgten ihm viele Scharen, und er heilte sie."[4]

„Und es traten zu ihm Blinde und Lahme, und er heilte sie."[5]

„Sowie es aber Abend geworden, nachdem die Sonne untergegangen war, brachten sie zu ihm alle, welche sich übel gehabten, auch die Besessenen. Und die ganze Stadt war versammelt an der Türe. Und er heilte viele, welche an mancherlei Krankheiten gelitten; auch viel böse Geister trieb er aus."[6]

„Und als sie aus dem Schiffe gestiegen waren, sofort erkannten ihn die Leute. Und sie liefen in jener ganzen Gegend umher und fingen an auf Betten die Leidenden ringsherzutragen, wo sie hörten, er sei da. Und wo er nur immer hineinging in Dörfer oder in Höfe oder Städte, — auf die freien Plätze legten sie die Kranken und baten ihn, daß diese nur den Saum seines Kleides berühren durften, und wie viele ihn berührten, die wurden gesund."[7]

„Und um desto mehr staunten sie, sagend: Gar gut hat er alles getan; sowohl die Tauben macht er hörend, auch die Stummen redend."[8]

„Es lief aber noch mehr die Kunde von ihm umher, und es kamen zahlreiche Scharen zusammen, um ihn zu hören und geheilt zu werden von ihren Krankheiten."[9]

[1] Matth. 11, 4—5.
[2] Matth. 14, 14.
[3] Matth. 15, 30.
[4] Matth. 19, 2.
[5] Matth. 21, 14.
[6] Mark. 1, 32—34. Vgl. Matth. 8, 16 f.; Luk. 4, 40 f.
[7] Mark. 6, 54—56. Vgl. Matth. 14, 35 f.
[8] Mark. 7, 37.
[9] Luk. 5, 15.

„Eine große Menge Volkes aus ganz Judäa und von Jerusalem und von der Küste sowohl von Tyrus als Sidon war gekommen, um ihn zu hören und geheilt zu werden von ihren Krankheiten. Auch die von unreinen Geistern Geplagten wurden geheilt. Und alles Volk suchte ihn zu berühren, weil Kraft von ihm ausging und alle gesund machte."[1]

„In eben jener Stunde aber heilte er viele von Krankheiten und Plagen und bösen Geistern, und vielen Blinden schenkte er das Augenlicht."[2]

„Da er aber zu Jerusalem war zu Ostern an dem Feste, glaubten viele an seinen Namen, weil sie die Zeichen sahen, welche er tat."[3]

„Und es folgte ihm eine große Schar, weil sie die Wunder sahen, welche er an den Kranken wirkte."[4]

„Viele aber aus dem Volke glaubten an ihn und sagten: Wann der Messias kommt, wird er wohl mehr Wunder tun, als die, welche dieser tut?"[5]

„Da versammelten die Hohenpriester und die Pharisäer den hohen Rat und sagten: Was fangen wir an, da dieser Mensch viele Zeichen tut?"[6]

„Obgleich er aber so große Wunder angesichts ihrer getan hatte, glaubten sie nicht an ihn."[7]

„Zwar hat Jesus angesichts seiner Jünger noch viele und andere Zeichen getan, so da nicht aufgeschrieben sind in diesem Buche; diese aber sind aufgeschrieben worden, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen."[8]

2. Nur insofern die Weckung des Glaubens an Jesus Christus es zu verlangen schien, lassen sich die Evangelisten also darauf ein, einzelne Wunder ausdrücklich mitzuteilen.

Es sind deren aber auch so noch eine verhältnismäßig große Zahl. Sehen wir von jenen Geschehnissen ab, welche möglicherweise auf der Grenze zwischen Natur und Übernatur stehen, also nicht notwendig als Wunder im strengsten Sinne betrachtet werden müssen, so bleiben immerhin ungefähr 35 einzeln berichtete Wunder.

[1] Luk. 6, 17—19. [2] Luk. 7, 21. [3] Joh. 2, 23.
[4] Joh. 6, 2. [5] Joh. 7, 31. [6] Joh. 11, 47.
[7] Joh. 12, 37. [8] Joh. 20, 30.

Vorbereitungsperiode: Von der Taufe Jesu bis zur Berufung der ersten Jünger.

1. Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana	. .	. .	. .	Joh.
2. Heilung des Beamtensohnes zu Kapharnaum	. .	. .	. .	Joh.

Erste Periode des öffentlichen Lebens Jesu.

3. Heilung des Besessenen zu Kapharnaum . .	. .	Mark.	Luk.	. .
4. Heilung der Schwiegermutter des Petrus . .	Matth.	Mark.	Luk.	. .
5. Der erste reiche Fischfang	. .	. .	Luk.	. .
6. Heilung eines Aussätzigen	Matth.	Mark.	Luk.	. .
7. Heilung des Gichtbrüchigen zu Kapharnaum	Matth.	Mark.	Luk.	. .
8. Der 38jähr. Kranke am Teiche zu Bethesda	. .	. .	. .	Joh.
9. Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand	Matth.	Mark.	Luk.	. .
10. Heilung des Knechtes des Hauptm. zu Kapharn.	Matth.	. .	Luk.	. .
11. Auferweckung des Jünglings von Naim . .	. .	. .	Luk.	. .
12. Heilung der zwei Blinden zu Kapharnaum .	Matth.	. .	. .	. .
13. Stillung des Sturmes auf dem See . . .	Matth.	Mark.	Luk.	. .
14. Heilung der Besessenen von Gerasa	Matth.	Mark.	Luk.	. .
15. Heilung der blutflüssigen Frau	Matth.	Mark.	Luk.	. .
16. Auferweckung der Tochter des Jairus . . .	Matth.	Mark.	Luk.	. .
17. Heilung eines stummen Besessenen	Matth.	. .	. .	. .

Zweite Periode des öffentlichen Lebens Jesu.

18. Wunderbare Speisung der Fünftausend . .	Matth.	Mark.	Luk.	Joh.
19. Jesu Wandeln auf dem See Genesareth . .	Matth.	Mark.	. .	Joh.
20. Heilung der Tochter des kananitischen Weibes	Matth.	Mark.	. .	. .
21. Heilung des Taubstummen in der Dekapolis	. .	Mark.	. .	. .
22. Wunderbare Speisung der Viertausend . .	Matth.	Mark.	. .	. .
23. Heilung des Blinden zu Bethsaida	. .	Mark.	. .	. .
24. Heilung des Mondsüchtigen nach der Verklärung	Matth.	Mark.	Luk.	. .
25. Fang des Fisches mit dem Stater im Mund	Matth.	. .	. .	. .

Letzte Periode des öffentlichen Lebens Jesu.

26. Heilung des Blindgeborenen	. .	. .	. .	Joh.
27. Heilung des stummen und blinden Besessenen	Matth.	. .	Luk.	. .
28. Heilung des gekrümmten Weibes	. .	. .	Luk.	. .
29. Heilung des Wassersüchtigen	. .	. .	Luk.	. .
30. Auferweckung des Lazarus	. .	. .	. .	Joh.
31. Heilung der zehn Aussätzigen	. .	. .	Luk.	. .
32. Heilung der zwei Blinden bei Jericho . . .	Matth.	Mark.	Luk.	. .

Letzte Tage des Lebens Jesu.

33. Verfluchung des Feigenbaumes	Matth.	Mark.	. .	. .
34. Heilung des Malchus	. .	. .	Luk.	. .

Nach der Auferstehung Jesu.

35. Der zweite wunderbare Fischfang	. .	. .	. .	Joh.

3. Diese tabellarische Zusammenstellung[1] der Wunder Jesu ist in mancher Hinsicht sehr lehrreich. Vor allem fällt uns daran auf, wie sich die verschiedenen Wunderberichte auf die einzelnen Evangelien verteilen. Daß die Evangelien, insbesondere die synoptischen, hier wie überall, enge Verwandtschaftsbeziehungen aufweisen, versteht sich zum vornherein. Sie benutzten ja vielfach dieselben Quellen, mündliche und schriftliche. Daneben ist jedoch die Selbständigkeit der einzelnen Berichterstatter überraschend groß. Ein einziges Wunder — die erste Brotvermehrung — wird von allen vier Evangelisten zugleich erwähnt. Elf Wunder stehen bei sämtlichen Synoptikern; eines bei Matthäus, Markus und Johannes; drei bei Matthäus und Markus; zwei bei Matthäus und Lukas; eines bei Markus und Lukas; siebenzehn finden sich nur bei je einem Evangelisten.

Dieselbe Unabhängigkeit herrscht auch in der Art der Darstellung jener Tatsachen, welche von mehreren Evangelisten referiert werden. Keine Schablone, kein Einfarbenbild. Nicht bloß Wort und Form tragen zumeist einen durchaus eigenen Charakter,[2] auch die ganze Auffassung weicht oft genug ab. Die Tatsachen sind von verschiedenem Standpunkte aus gesehen und gewertet. Zumeist freilich handelt es sich nur um äußerst untergeordnete Abweichungen; oft hingegen ist die Selbständigkeit der einzelnen Evangelisten so weitgehend, daß es ernstlicher Mühe bedarf, um bei den Differenzen in Einzelheiten die wesentliche, tatsächliche Einheit aller Evangelienberichte nachzuweisen.[3]

Aus dieser formellen und sachlichen Verschiedenheit der evangelischen Wunderdarstellungen ergibt sich die sehr wichtige Tatsache, daß die heiligen Schriftsteller nicht sklavisch berichten, sondern aus dem ihnen vorliegenden Wundermaterial nach persönlicher, sorgfältiger Wahl schöpfen. Nicht bloß das. Jeder verfügt über

[1] Vgl. dazu die Chronologie des Lebens Jesu von Jakob Grimm, sowie die Synopsis evangelica von Fillion. Überdies Chable a. a. O. 105 f.; T. H. Wright, in: Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels II, London 1908, 189; Fonck a. a. O. 123 f.; Fillion, Les miracles de N. S. Jésus-Christ I, 25 ff.

[2] Gute Beobachtungen darüber bei Hermann Schell, Jahwe und Christus, 2. Aufl., 493—496; Fillion, Les miracles I, 30—33.

[3] Vgl. Fillion l. c. I, 114—120: Les divergences dans les récits.

selbständige Nachrichten. Jedem stehen eigene, unabhängige Informationen zu Gebote, sei es nun, daß sie ihm aus Selbsterlebnissen zuströmen, wie das beim ersten und vierten Evangelisten zutrifft; sei es, daß sie, wie Markus und Lukas, die Katechesen der Apostel verwerten und sich durch weitere Augen- und Ohrenzeugen weiter belehren lassen. So steht die evangelische Berichterstattung über die überwältigende Wundertätigkeit Jesu nicht bloß auf dem Worte eines Mannes. Sie wird zum Vierquellenstrom des Urchristentums, zu einer Geschichtsurkunde, für die alle Urjünger des Herrn in die Schranken treten.

Noch mehr. Die Eigenart der evangelischen Wunderberichte verbürgt zugleich, daß die Wunder Jesu bei allen Evangelisten und mithin im ganzen urchristlichen Bewußtsein die gleiche hervorragende Stellung beanspruchen. Matthäus erzählt 20, Markus 16, Lukas 20, Johannes 8 Wunder. Der letzte Evangelist bringt also keineswegs etwa eine größere Anzahl, wie doch nach der gegnerischen Evolutionshypothese etwa zu erwarten stünde. Im Gegenteil: Johannes bietet unverhältnismäßig weniger als die übrigen Evangelisten, und, von zweien abgesehen, erzählt er lediglich Wunder, die sich bei seinen Vorgängern nicht finden. Er setzt eben die Schriften der letzteren als bekannt voraus und erwähnt darum grundsätzlich einzig jene Großtaten des Herrn, welche im innigsten Zusammenhang stehen mit dem Hauptzweck seines Evangeliums: Nachweis der Gottheit Jesu Christi.[1] Sogar Traub läßt die Bemerkung fallen: Es „muß anerkannt werden, daß in der Wunderanschauung kein wesentlicher Unterschied zwischen synoptischer und johanneischer Auffassung vorliegt".[2] Johannes Weiß macht darauf aufmerksam, daß selbst das Markusevangelium, welches von der Kritik heute zumeist als das älteste angesehen wird, bezüglich der Wunder dem Johannesevangelium in nichts nachstehe.[3] Ja, gerade das zweite Evangelium enthält, in Anbetracht seiner Kürze, die meisten Wunder. Wie oft schon ist es das

[1] Vgl. Joh. 6, 1—13. 24—72; 9, 1—7. 39—41; 11, 15. 42.

[2] Die Wunder im Neuen Testament 31. Ähnlich Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, Tübingen, Mohr 1904, 3. 4. Ausführlicher stellt das dar Gottfr. Naumann, Die Wertschätzung des Wunders im Neuen Testament, Leipzig, Dürr 1903, 30—44. 63—69.

[3] Weiß, Das älteste Evangelium, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1903, 98.

Wunderevangelium genannt worden![1] Und wollten wir erst mit der Kritik uns vom Evangelium des Markus zurückberufen auf einen noch ursprünglicheren Urmarkus, so gesteht Otto Schmiedel auch von diesem: „Das ganze Leben Jesu ist durchzogen mit Wundern. Auch im Urmarkus stehen deren noch genug. Jesus war den Evangelisten der große Thaumaturg, der gewaltige Wundertäter."[2]

Wirklich ist die Wundertätigkeit Jesu nach den Evangelisten allumfassend.

Der Zeit nach erstreckt sie sich, wie wir bereits bei den allgemeinen Äußerungen der Evangelien über die Wunder betonten, und wie aus unserer Tabelle sichtbar wird, auf alle Phasen des öffentlichen Lebens Jesu. Aus seinem Vorleben ist uns dergleichen nichts bekannt. Die 30 Jahre seiner Verborgenheit zu Nazareth haben wohl auch keine Wunder des Herrn gesehen. „Christus wirkte seine Wunder," gemäß dem Worte des hl. Thomas von Aquin, „zur Bestätigung seiner Lehre und zum Beweise seiner göttlichen Kraft. Er sollte deshalb nicht eher Wunder wirken, als er zu lehren begann, und er sollte nicht zu lehren beginnen, bevor er das volle Mannesalter erreicht hatte".[3] Gleich mit seinem Lehramt eröffnet er auch seine Wundertätigkeit. Sie zeigt sich am häufigsten während seiner ersten, galiläischen Mission, wo der Glaube der einfachen Leute der armen Provinz am lebendigsten war. In Judäa und Jerusalem hindert ihn der Unglaube der Pharisäer und Schriftgelehrten und der von ihnen verhetzten Volksmassen vielfach, Wunder zu tun. Doch ist auch jetzt sein Arm nicht verkürzt. Manche der außerordentlichsten Großtaten geschehen gerade gegen Ende seines Lebens, und erst mit seiner Auffahrt zum Vater versiegt die Quelle seiner irdischen Wunderspenden.

Dem Gegenstande nach unterliegt alles der Wundermacht Jesu, Krankheit, Tod, Teufel und leblose Natur.

[1] Über die synoptische Wunderberichterstattung handeln insbesondere W. Hönig, Die Wunderberichte der synoptischen Evangelien, in: Protestant. Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland 1886, N. 8—13; L. v. Gerdtel, Sind die Wunder des Urchristentums geschichtswissenschaftlich genügend bezeugt? 3. Aufl., Eilenburg, Becker 1909.

[2] Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, 42.

[3] Summa theol. III, q. 43, a. 3, c.

Am häufigsten sind die Heilungen von Kranken. Siechе und Leidende aller Art erfahren die Liebesallmacht des Heilandes: Fieberkranke, Gelähmte, Gekrümmte, Blutflüssige, ein Mann mit einer verdorrten Hand, Aussätzige, Blinde, Taubstumme, Wassersüchtige, Verwundete.

Totenerweckungen werden uns nur drei beschrieben, diejenige der Tochter des Jairus, des Jünglings von Naim und des Lazarus zu Bethanien.

Seine Gewalt über die bösen Geister bekundet Jesus namentlich in der Heilung von Besessenheit, wobei bisweilen auch eine Herstellung körperlicher Gesundheit zugleich mit der geistigen Befreiung eintritt. Besonders erwähnt wird die Erlösung von zwei Gerasenern, von einem mondsüchtigen und besessenen Knaben nach der Verklärung, von einem Besessenen in der Synagoge zu Kapharnaum und von einem weiteren, der zugleich blind und stumm war.

Schließlich wirkte Jesus Wunder an den vernunft- und willenlosen Elementen der Natur. Hierher gehören die Stillung des Seesturmes, das Wandeln auf dem Wasser, die Verwandlung des Wassers in Wein, die Vertrocknung des Feigenbaumes und die Brotvermehrungen.

So weist sich Jesus Christus in seinen wunderbaren Werken wirklich aus als Herrn und Gebieter der Welt, als göttlichen Weltheiland. Seine Taten verkünden mit überwältigender Kraft das Allmachtswort: „Mir ist alle Gewalt verliehen im Himmel und auf Erden.“[1]

Nach ihrer inneren Bedeutung im Evangelium sind die Wunder ein Hauptstück der Lehrverkündigung Jesu und ein wesentlicher Teil seines Lebens und seiner Persönlichkeit. Der heilige Lukas faßt die ganze Frohbotschaft, das ganze Evangelium in die zwei programmatischen Worte zusammen: „Er war mächtig in Taten und Reden.“[2] Diese sind nicht von jenen zu trennen. Ein Evangelium des Wortes ist nicht denkbar ohne Evangelium der Tat. Nicht bloß die Evangelisten, Jesus Christus selbst betont das immer und immer wieder und prägt es mit lapidaren Sätzen in Sinn und Herz seiner Zuhörer.[3] „Wo ich

[1] Matth. 28, 18. [2] Luk. 24, 19.

[3] Vgl. z. B. Matth. 11. 2 ff.; 12, 28; Joh. 5, 21. 36; 6, 27; 11, 42; 14, 10 ff.

aufschlage, wo ich lese in diesem heiligen Buche, wohin mein Blick fällt, überall werden wunderbare Taten berichtet, und seine Reden sind größtenteils nur die Erklärung, Begründung, Deutung und Anwendung seiner Taten. Wunder und Lehre Christi sind ein unzerreißbares Ganzes; die Lehre weist auf seine Wunder hin, das Wunder bestätigt und sinnbildet seine Lehre; seine Lehre ist ein Wunder, und seine Wunder sind eine tiefbedeutsame Lehre. Ja, die Lehre Christi ist gar nicht einmal Lehre im Sinne abstrakter Theorien, eines Systems von Lehrsätzen und Beweisen; es ist vielmehr die Lehre Christi ganz eins mit den Taten und dem Leben Christi, die große Lehre seines wunderbaren Lebens. Es war darum ein sich widersprechendes, den Keim der Auflösung in sich tragendes Beginnen, wenn verschiedene Schulen und Formen des Rationalismus die Lehren Christi von seinen Taten und seiner heiligen Person zu trennen versuchten und dem Wahne lebten, jene festhalten, diese preisgeben zu können."[1]

Aber wenn selbst die Wunderzeugnisse der Evangelien aus der Welt geschafft würden, die Wundertaten Jesu würden dennoch bleiben. Sie würden vor dem Forum der Geschichte auch ohne Evangelium gerechtfertigt sein durch außerevangelische Zeugnisse.

b) Außerevangelische christliche Berichte.

1. Petrus ergreift am Pfingstfest vor einer ungeheuern Versammlung von Christen, Juden und Heiden das Wort zur Predigt der guten Botschaft, indem er seinen Stammesgenossen vorwirft: „Ihr Männer von Israel, höret diese Worte: Jesus, den Nazarener, einen Mann, dem Gott unter euch Zeugnis gab durch Taten, Wunder und Zeichen, welche Gott durch ihn in euerer Mitte wirkte, wie ihr auch selbst wisset, diesen, der nach dem bestimmten Ratschlusse und der Vorhersehung Gottes überliefert worden, habt ihr durch die Hände der Gottlosen ans Kreuz geheftet und umgebracht."[2]

Den Grundtext der ersten Pfingstpredigt bildet also ein feierliches Bekenntnis der Wunder Jesu. Aufbewahrt ist diese Predigt in einem, auch von der rationalistischen Kritik unbeanstandeten Buche, geschrieben von Lukas, dem Arzt und Gebildeten unter den

[1] Hettinger, Apologie des Christentums II, 8. Aufl., 281.

[2] Apg. 2, 22 f.

ersten Jüngern. Gehalten wurde die Predigt von Petrus, dem Urgefährten Jesu, dem Zeugen seines ganzen öffentlichen Lebens. Gesprochen wurde diese Wunderpredigt nicht in einem Winkel des Erdkreises, sondern inmitten der Weltstadt Jerusalem, an einem ihrer Großfeste, vor den aus allen Gegenden Palästinas und des ganzen Römerreiches zusammengeströmten Volksscharen. Und zum Zeugen der Wahrheit dieser Wunderpredigt ruft Petrus weder die Elfe, noch die 500 Christen, noch die jüdischen Frauen auf, die Christo ihre Bewunderung gezollt hatten, sondern die Männer von Israel, die versammelte Elite des jüdischen Geistesadels, die Priester und Pharisäer, die Feinde und Richter Jesu. Petrus erkühnt sich, ihnen ins Antlitz zu sagen, so offenbar sie schuld seien am Tode Jesu, so offenbar seien sie Zeugen und Mitwisser der Wunder im Leben Jesu. Und keiner aus den Männern Israels wagt es, gegen diese Herausforderung Einsprache zu erheben. Im Gegenteil, Tausende der Zuhörer gehen sofort in sich und werden Christen,[1] um von diesem Tage an den von Petrus markant gezeichneten Beruf der Apostel, Zeugen der Wunder Jesu zu sein,[2] zum ihrigen zu machen.

Bald darauf eröffnet Petrus zu Cäsarea die Heidenmission. Wiederum geschieht es unter Berufung auf die allgemein bekannte Wunderkraft und Wundertätigkeit Jesu: „Ihr wisset," so hebt der Missionar an, „ihr wisset das Wort, welches ergangen ist durch ganz Judäa, ausgehend von Galiläa, Jesum von Nazareth, wie ihn Gott gesalbt hat mit dem Heiligen Geiste und mit Kraft, welcher dahinwandelte wohltuend und alle von dem Teufel Vergewaltigten gesund machend, weil Gott mit ihm war. Und wir sind Zeugen von allem, was er getan hat im Lande der Juden und in Jerusalem . . . die wir gegessen haben und getrunken mit ihm, nachdem er auferstanden von den Toten."[3]

Auch seine eigenen Wunder[4] schreibt Petrus nicht sich selbst zu, sondern der Wunderkraft Jesu. Zum Lahmgeborenen an der schönen Tempelpforte spricht er: „Im Namen Jesu Christi, des Nazareners, richte dich auf und gehe."[5]

[1] Apg. 2, 37 ff. [2] Apg. 1, 22.
[3] Apg. 10, 37—41.
[4] Apg. 3, 6 ff.; 5, 1 ff.; 9, 32 ff.; 9, 36 ff.
[5] Apg. 3, 6.

Dann ruft er den über die Heilung erstaunten und entsetzten Juden zu: „Ihr Männer Israels, was wundert ihr euch darüber? oder was schauet ihr auf uns, gleich als ob wir durch selbsteigene Gewalt oder Kraft gemacht, daß der Lahme umhergehe? Der Gott unserer Väter hat verherrlicht seinen Sohn Jesus."[1] Den gelähmten Aneas zu Lydda, der seit acht Jahren an sein Lager gefesselt war, heilt der Apostel mit den Worten: „Aneas! Es macht dich gesund der Herr Jesus Christus; stehe auf und bette dir!"[2]

Nach seiner Entlassung aus der Gefangenschaft richtet Petrus mit der gesamten jerusalemischen Christengemeinde die Bitte zum Himmel: „Und nunmehr, o Herr, siehe hernieder . . . und verleihe deinen Dienern, mit allem Freimute dein Wort zu reden, während du deine Hand ausstreckest zu Heilungen, und daß Wunder und Zeichen geschehen durch den Namen deines heiligen Sohnes Jesus!"[3]

So hätte der Apostel nicht sprechen können, wenn er nicht von der Wunderkraft und Wundertätigkeit seines Meisters aus Erfahrung überzeugt gewesen wäre. Er beruft sich denn auch ausdrücklich auf seine wunderbaren Erlebnisse im Heilandsleben: „Denn nicht ersonnenen Sagen folgend, haben wir euch kundgetan unseres Herrn Jesus Christus Macht und Gegenwart, sondern nachdem wir selbst Augenzeugen geworden seiner Hoheit."[4]

2. An Petrus reiht sich das Wunderzeugnis des hl. Paulus. Er hatte sich lange und heftig gesträubt, die Gottesmacht des Mannes von Nazareth anzuerkennen. Erst nachdem sie sich an ihm selbst mit unwiderstehlicher Gewalt und unleugbarer Evidenz geoffenbart hatte; erst nachdem es ihm unmöglich geworden, gegen den Stachel auszuschlagen; erst nachdem Christus ihm auf dem Wege nach Damaskus erschienen war und ihn auf wunderbare Weise bekehrt hatte, erst da glaubte Paulus an den Wundertäter, den er bis dahin in blindem Hasse verfolgt hatte. Seine eigene Bekehrung wird ihm für die ganze Zukunft das eine große Wunder seines Lebens, auf dem sein Glaube an Christus ruht.[5]

[1] Apg. 3, 12 f.
[2] Apg. 9, 34.
[3] Apg 4, 29 f.
[4] 1. Petr. 1, 16.
[5] Apg. 9, 1 ff.; 22, 6 ff.; 26, 12 ff.; 1. Kor. 15, 8; Gal. 1, 15 f.

Daneben steht als zweiter Eckstein seines Christentums überall der Hinweis auf das wunderbare Leben[1] und die Auferstehung Jesu. Die Auferstehung Jesu ist nach dem Völkerapostel die grundlegende Tatsache, auf welcher das gesamte Glaubensgebäude ruht.[2] Sie ist ihm der Beweis für die Messianität und Gottessohnschaft seines Meisters;[3] sie steht ihm Bürge, daß der Herr Sieger über Tod und Verwesung[4] und daß er auch uns aus Tod und Grab wiedererwecken wird.[5] Die Erlösung,[6] die Sündenvergebung[7] und das ganze übernatürliche Leben[8] liegen nach dem Völkerlehrer begründet in dem Allmachtswunder der Auferstehung Jesu.

Schließlich kann sich Paulus auf die Erneuerung der Wundertätigkeit Jesu in seinem eigenen Missionsleben berufen.[9] Er, der die Seinen so oft nachdrücklich mahnt, nichts Unbewiesenes hinzunehmen und keinen Sagen und Mythen Gehör zu schenken,[10] erwähnt als unbestreitbare Tatsache, daß der Herr über Leben und Tod durch ihn Wunder gewirkt habe und noch wirke angesichts der christlichen, jüdischen und heidnischen Gesellschaft.[11] Seinen Neidern gegenüber weist der Apostel auf die göttliche Bestätigung seines Apostelberufes hin mit den Worten: „Die

[1] Einzelwunder aus dem Leben des Heilandes werden bei Paulus nicht aufgeführt. Es begreift sich das ohne Schwierigkeit, wenn man bedenkt, daß er einerseits nicht Augenzeuge jener Wunder war und anderseits keine geschichtlichen Schriften hinterlassen hat, sondern lediglich Gelegenheitsbriefe. Daß der Völkerlehrer die Wunder Jesu gering eingeschätzt habe, wird von der modernen Kritik grundlos behauptet. S. z. B. Naumann, Die Wertschätzung des Wunders 51–52; Traub, Die Wunder im N. T. 11–21; Beth, Die Wunder Jesu 23 f.

[2] 1. Kor. 1–20.

[3] Röm. 1, 4; 6, 9; 8, 11. 34; 14, 9; 2. Kor. 4, 14; 13, 4; Phil. 3, 11. 21; Kol. 2, 12; 1. Thess. 4, 14 f.; 5, 10.

[4] Apg. 13, 34. 37.

[5] Apg. 26, 8 f.; 1. Kor. 15, 18 ff.

[6] Röm. 4, 25; 1. Thess. 1, 10.

[7] Apg. 13, 38; 1. Kor. 15, 17.

[8] Röm. 6, 4 f.; 1. Kor. 6, 14 ff.; 2. Kor. 5, 4 f.; Kol. 2, 13; 3, 1. 5 f.

[9] Eingehender Nachweis hierfür bei Ludw. v. Gerdtel, Sind die Wunder des Urchristentums geschichtswissenschaftlich genügend bezeugt? 3. Aufl., Eilenburg, Becker 1909, 10–20.

[10] 1. Tim. 1, 4; 2. Tim. 4, 4; Tit. 1, 14.

[11] Pauluswunder werden berichtet Apg. 13, 10 f.; 14, 7 ff.; 16, 16 ff.; 19, 12.

Beweise meines Apostolates sind in euch gewirkt worden in Zeichen und Wundern und Kräften."[1] „Denn ich vermesse mich nicht, etwas zu reden, was Christus nicht gewirkt hat durch mich, um die Heiden zum Gehorsam zu bringen durch Wort und Tat, durch Kraft der Zeichen und Wunder, durch die Macht des Heiligen Geistes."[2] „Das große Heil Gottes wurde anfangs von dem Herrn kundgemacht, dann von denen, die es gehört, in uns befestigt unter Gottes Mitwirkung durch Zeichen und Wunder und mancherlei Krafterweisungen und Gaben des Heiligen Geistes."[3]

3. Übrigens erneuerte Christus nicht bloß für und für seine Wunderkraft unter den ersten Christen, sondern es lebten unter ihnen noch Jahrzehnte hindurch manche jener Glücklichen fort, an welchen der Erlöser während seines Erdenlebens Wunder vollbracht hatte. Ausdrücklich berichtet das Papias, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien, „ein Schüler des Johannes, ein Freund des Polykarp, ein Mann des Altertums".[4] Er versichert uns, „daß bis auf Hadrians Zeiten (117–138) Leute lebten, welche durch Christus vom Tode erweckt worden waren".[5]

Dasselbe bezeugt gleichzeitig mit Papias Quadratus, ein mit außerordentlichen Gnadengaben ausgerüsteter Apostelschüler in Kleinasien.[6] Um das Jahr 124 sandte er an Kaiser Hadrian eine Verteidigungsschrift für die Christen, worin er u. a. die merkwürdigen Sätze niederschreibt: „Die Werke unseres Erlösers waren immer offenkundig; denn sie beruhten auf Wahrheit. Diejenigen nämlich, welche von Krankheiten befreit oder vom Tode wieder zum Leben erweckt worden, wurden nicht etwa bloß damals von allen gesehen, als sie geheilt oder ins Leben zurückgerufen wurden, sondern auch in der nachherigen Zeit. Nicht nur solange unser Erlöser auf Erden weilte, sondern auch nach seinem Hingange

[1] 2. Kor. 12, 12.

[2] Röm. 15, 18 f.

[3] Hebr. 2, 3 f.

[4] Irenäus, Adv. haer. V, 33, 4.

[5] „*Ἱστορεῖ δὲ ... περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἦσαν.*" C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur, herausg. von Gebhardt und Harnack V, 2, Leipzig, Hinrichs 1889, 170.

[6] Euseb., H. E. III, 37, 1; V, 17, 2.

waren sie noch geraume Zeit am Leben, so daß einige aus ihnen sogar bis auf unsere Tage herabgekommen sind."[1]

Eine Urkunde, wie man sie klarer nicht wünschen könnte. Dieser ehrwürdige Apostelschüler und älteste christliche Apologet bezeugt nicht etwa bloß mit und aus den Evangelien die wunderbaren Heilungen und Totenerweckungen unseres Heilandes. Nein, er kann darauf verweisen, daß die Geheilten und Wiedererweckten selbst während der ganzen Lebzeit Jesu und der Apostel, einzelne sogar bis zum Beginn des 2. christlichen Jahrhunderts lebendiges, persönliches Zeugnis ablegten für die an ihnen gewirkten Wundertaten. Er selbst und seine älteren Zeitgenossen haben diese wunderbar Geheilten und Erweckten noch sehen und einvernehmen können.

Und was Quadratus hier mitteilt, muß richtig sein. Es ist undenkbar, daß er in einer Verteidigungsschrift, welche durch Einwirkung auf den römischen Kaiser Hadrian eine begonnene Christenverfolgung beschwichtigen wollte und auch wirklich beschwichtigte,[2] an erfundene Wunder appellieren und für deren Wahrheit ein Jahrhundert und seine eigenen Zeitgenossen zum Zeugnis herausfordern konnte. Wären die Aussagen des Apologeten nicht offenkundig wahr gewesen, so müßte seine Verteidigungsweise als unsinniges Vorgehen bezeichnet werden, als sicherstes Mittel zum Ruin, statt zur Verteidigung der christlichen Kirche.

So stimmen alle christlichen Äußerungen über die Wunder Jesu auffallend überein und bilden nur einen einzigartigen, unumstößlichen Beweis für dieselben. Es ist nicht bloß unstatthaft, sondern auch ganz vergeblich, die Evangelien ob ihrer Wunderberichte anzweifeln zu wollen; denn gleich erheben sich die übrigen Apostelschriften zu ihrer Verteidigung und Bestätigung, und wer das Unmögliche versuchen wollte, die Wunder aus allen Schriften der Apostel auszumerzen, gegen den stehen die Zeitgenossen und Schüler der Apostel auf und rufen die Geheilten und vom Tode Erweckten und mit ihnen die ganze damalige Christenheit vor die Schranken.

[1] „*Τοῦ δὲ Σωτῆρος ἡμῶν ἔργα ἀεὶ παρῆν· ἀληθῆ γὰρ ἦν· οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐκ ὤρθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες, οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ Σωτῆρος, ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος, ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἱκανόν, ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο.*" Quadratus, bei Euseb., H. E. IV, 3, 2, ed. Migne PP, gr. t. 20, 308.

[2] Euseb., Chron. ad a. Abr. 2140; H. E. IV, 3, 1—2.

c) Nichtchristliche Berichte.

1. Unter den nichtchristlichen Zeugen für die Wunder Jesu wird gewöhnlich Josephus Flavius erwähnt. Josephus (geb. 36/37, gest. ca. 100 n. Chr.), seinem Ursprung nach jüdischer Pharisäer, später römischer Überläufer und Freund der flavischen Kaiserfamilie, schrieb neben anderen Werken zwei Geschichtsbücher von unvergleichlichem Werte: die „Jüdischen Altertümer" und den „Jüdischen Krieg". In den „Altertümern", wie sie auf uns gekommen sind, stehen kurze, aber wichtige Äußerungen über Jesus; in der slavischen Übersetzung des „Jüdischen Krieges" findet sich eine ähnliche Stelle über den Heiland.[1] Wir stellen die beiden Stücke der Übersicht halber nebeneinander.

„Zu jener Zeit lebte aber Jesus, ein weiser Mensch, wenn anders man ihn einen Menschen nennen darf. Denn er war ein Vollbringer wunderbarer Werke, ein Lehrer der Menschen, welche das Wahre gern annehmen. Und viele von den Juden, aber auch viele aus der hellenischen Welt hat er

„Damals trat ein Mensch auf, wenn es auch geziemend ist, ihn einen Menschen zu nennen. Sowohl seine Natur, wie seine Gestalt waren menschlich, seine Erscheinung aber war mehr als menschlich. Seine Werke jedoch waren göttlich, und er wirkte Wundertaten, erstaunliche und

[1] Josephus schrieb das Bellum Judaicum, wie er in der Vorrede selbst sich äußert, zuerst (um 75) in seiner aramäischen Muttersprache „für die Barbaren im oberen Asien" und übertrug das Werk später (um 98) ins Griechische zum Zwecke weiterer Verbreitung unter den Römern. Bisher war nur die griechische Übersetzung bekannt, welche nicht von Christus spricht. A. Berendts machte dann darauf aufmerksam, daß die altchristliche Textrezension, welche auf den aramäischen Urtext zurückgehen soll, umfangreiche Abschnitte enthalte über Johannes den Täufer, Jesus Christus und seine Jünger. Er veröffentlichte 1906 diese Abschnitte mit einer kritischen Abhandlung darüber in den „Texten und Untersuchungen für die altchristliche Literatur", herausgegeben von Gebhardt und Harnack, Neue Folge XIV, 4. Heft: „Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen De bello judaico des Josephus". Der Text der genannten Abschnitte selbst umfaßt volle sieben Seiten (A. a. O. 6—12). Wir müssen uns deshalb darauf beschränken, die Hauptstelle über Christus, die uns unmittelbar interessiert, mitzuteilen. Sie ist in den slavischen Handschriften zwischen Bell. judaicum II, 9, 3 u. 4 der griechischen Ausgabe eingeschaltet. Nicht zu verwechseln damit ist die Christusstelle, welche in einzelnen lateinischen Übersetzungen des Bell. jud. eingeschaltet ist. Diese letztere ist buchstäblich aus den Antiquitates entnommen.

an sich gezogen. Der Christus war er. Und als ihn auf Anklage unsrer vornehmsten Männer Pilatus zum Kreuze verurteilt hatte, so ließen doch diejenigen, die ihn zuerst geliebt hatten, nicht ab. Denn er erschien ihnen am dritten Tag wieder lebendig, da die göttlichen Propheten dieses und tausend anderes Wunderbare über ihn geredet hatten, und noch bis jetzt hat die Nation der Christen, die nach ihm genannt werden, nicht aufgehört."[1]

kräftige. Deshalb ist es mir nicht möglich, ihn einen Menschen zu nennen. Wiederum aber, auf das allgemeine Wesen sehend, werde ich [ihn] auch nicht einen Engel nennen. Und alles, was er wirkte, durch irgendeine unsichtbare Kraft, wirkte er durch Wort und Befehl. Die einen sagten von ihm, daß der erste Gesetzgeber [Moses] auferstanden sei von den Toten und viel Heilungen und Künste darweise. Die andern aber meinten, daß er von Gott gesandt sei . . . Und man sagte, daß jener, nachdem er getötet war, nach der Bestattung im Grabe nicht gefunden wurde. Die einen nun geben vor, er sei auferstanden, die andern aber, daß er gestohlen sei von seinen Freunden. Ich weiß aber nicht, welche richtiger sprechen."[2]

Diese Josephus-Stellen dürfen jedoch nicht ohne weiteres gebucht werden. Wir müssen sie gesondert auf ihren Wert hin prüfen. Vorerst die Stelle aus den „Altertümern". Seit zwei Jahrhunderten wogt der Streit der Meinungen über dieselbe unter den Kritikern hin und her.[3] Die einen halten sie unbedingt für echt, die anderen betrachten sie ebenso rundweg als späteren Zusatz, indes nach einer dritten Meinung der Jesus-Text des Josephus durch einen späteren Interpolator eine christliche Färbung erhalten

[1] Antiq. XVIII, 3, 3, ed. B. Niese IV, Berolini, Weidmann 1890, 151 sq.

[2] Berendts a. a. O. 8 f. 12.

[3] Die einschlägige, sehr umfangreiche Literatur ist verzeichnet bei Oberthür in: Fabricius, Biblioth. Graec. ed. Harles t. V. 49—56; Fürst, Biblioth. Judaica II, 127—132; Heinichen, Eusebii Scripta Historica vol. III (1870) 623 sqq.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, 3. Aufl., I, 544.

haben soll.[1] Alle bedeutenderen protestantischen Forscher der letzten Jahrzehnte gaben die Josephus-Stelle ganz preis, und auch manche katholische Historiker ließen sie fallen.

Nun kommt plötzlich eine Reaktion aus freisinnigen Kreisen selbst. Zwar faßt der junge Königsberger Gelehrte Kurt Linck in einer soeben erschienenen Schrift[2] nochmals alles zusammen, was seit langem für die Unechtheit angeführt wurde. Gleichzeitig jedoch erhebt sich F. C. Burkitt (Cambridge), einer der größten englischen Forscher, um in überlegener Beweisführung die Echtheit des Josephus-Zeugnisses darzutun,[3] und ihm schließt sich der Führer der liberalen Theologie in Deutschland, Ad. Harnack, sowie K. G. Goetz an.[4] Harnack betont mit Recht, die bisherige negative Kritik habe hier denselben Fehler gemacht, den sie bezüglich vieler Punkte der urchristlichen Tradition beging, „den alten Fehler, das, was sie zurzeit noch nicht versteht, für unecht zu halten".[5] Diese Kritik vermochte nicht zu verstehen, wie der Jude Josephus so Hohes und Rühmliches von Jesus aussagen

[1] In neuerer Zeit sprachen sich aus: Für die Echtheit: Kaulen, Flavius' Josephus Jüdische Altertümer, 3. Aufl., 1892, 620; Hurter, Ztschr. f. kath. Theol. 1890, 515; 1896, 584 ff.; Bole, Flavius Josephus über Christus und die Christen, Brixen 1896; Kneller, Flavius Josephus über J. Christus und die Christen, Stimmen aus Maria Laach 53. Bd. (1897) 1—19. 161—174. Für die Unechtheit: Wandel, Der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus und das Christentum, Neue kirchl. Ztschr. 1891, 967—987; Niese, De testimonio christiano quod est apud Iosephum, Marburgi 1893; Schürer, a. a. O. 545—549; Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1908, 19; Batiffol, Orpheus et l'Evangile, Paris 1910, 3—21. Für Interpolation: Gutschmid, Kleine Schriften IV, Leipzig 1893, 352 ff.; Gust. Ad. Müller, Christus bei Josephus Flavius, 2. Aufl., Innsbruck 1895; Asmussen, Josephus und das Christentum, Deutsch-evangel. Blätter 1896, 183—191 und der jüdische Gelehrte Th. Reinach, Josèphe sur Jésus, Revue des Etudes juives XXXV (1898) 1—18.

[2] De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis, Gießen, Töpelmann 1913. 1—31.

[3] Josephus and Christ, in: Theologisch Tijdschrift 1913, 135—144.

[4] Harnack, Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus, in: Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 1913, 1037—1068; Goetz, Die ursprüngliche Fassung der Stelle Josephus Flavius' Antiq. XVIII, 3, 3 und ihr Verhältnis zu Tacitus' Annal. XV, 44, in: Ztschr. für die neutest. Wissenschaft 1913, 286—297.

[5] A. a. O. 1042.

konnte. Sie schob deshalb das Jesus-Zeugnis einem handfesten christlichen Fälscher zu, trotzdem es in sämtlichen Handschriften der „Altertümer" sich findet und seit Eusebius von Cäsarea von allen Kirchenhistorikern der älteren Zeit[1] dem Josephus zugeschrieben wird.

Heute hat die Kritik einsehen gelernt, daß wohl ein Jude sich so über Jesus von Nazareth äußern konnte, indes die Josephus-Stelle im Munde eines Christen einfach unverständlich wäre.[2] Auf Josephus Flavius und den Zweck seiner „Altertümer" ist die Stelle erst recht zugeschnitten. Die „Altertümer" wollen ein Denkmal sein, das Josephus seinem politisch vernichteten Volke weiht, ein Spiegel jüdischer Denkwürdigkeiten, den er den Römern vor Augen hält. Alle jüdischen Sekten und Parteiführer von Augustus bis zum Untergange der Stadt Jerusalem finden in dieser Galerie ihren Platz. Es wäre deshalb ganz sonderbar, wenn Jesus nicht in entsprechender Weise erwähnt würde. Das um so mehr, als Josephus ausführlich über Johannes den Täufer berichtet[3] und selbst „Jakobus, den Bruder Jesu, des sogenannten Christus",[4] namhaft macht. Josephus wird also auch von Jesus gesprochen haben. Daß er es in einer für Jesus so ehrenhaften Weise tut, kann nicht verwundern. Hätte er auch nicht aus Liebe zur Wahrheit so Außerordentliches von Jesus ausgesagt, so doch sicher aus jüdischer Ruhmseligkeit, sowie aus Schmeichelei gegen die christlichen Glieder der von ihm angebeteten flavischen Kaiserfamilie.

Einige Ausdrücke der Josephus-Stelle müssen indes wohl von diesem Urteile ausgenommen werden. Daß alle alttestamentlichen Weissagungen an Jesus in Erfüllung gegangen, und daß er geradezu der Messias gewesen sei, brachte ein Jude, und wäre er auch, wie Josephus, ein halber Renegat gewesen, schwerlich über die Lippen. Wirklich berichtet Origenes, Josephus „habe Jesus nicht als

[1] Eusebius, H. E., I, 11; Sozomenus, H. E., I, 1; Rufinus, H. E., III, 11; Isidor von Pelusium, IV. Ep. 225; Hieronymus, Catalog. Script. ecclesiast. c. 11 u. a.

[2] Da der Nachweis hierfür im Rahmen unseres Buches nicht leicht zu erbringen ist, verweise ich auf meinen Artikel: Flavius Josephus und Jesus Christus in: Theolog.-prakt. Quartalschrift, Linz 1914.

[3] Antiq. XVIII, 5, 2.

[4] Antiq. XX, 9, 1.

Christus anerkannt".[1] Es gab also zur Zeit des Origenes (185—255) Handschriften der „Altertümer", welche das Zeugnis: „Der Christus war er" nicht enthielten. Mithin liegt die Annahme nicht fern, die Christus-Stelle der „Altertümer" habe nachträglich eine etwas andere Form erhalten aus christlicher Feder.

Diese Annahme dürfte vielleicht eine Bestätigung finden durch den Jesus-Abschnitt, welchen wir aus dem slavischen „Jüdischen Krieg" des Josephus zitiert haben. Daß der slavische Abschnitt mit demjenigen der „Altertümer" verwandt ist, springt sofort in die Augen. Ebenso, daß im ersteren gerade jener spezifisch christliche Einschlag fehlt, der den letzteren verdächtig macht. Jesus wird im slavischen Josephus wohl noch als ein ganz außerordentlicher Mann, als Übermensch und gewaltiger Wundertäter geschildert; hingegen geschieht keine Erwähnung mehr davon, daß die alttestamentliche Weissagung an ihm erfüllt worden, und daß er folglich der Messias sei. Die Jesus-Stelle der „Altertümer" würde so in neues Licht gerückt werden, wenn die Parallelstelle des slavischen „Jüdischen Krieges" unzweifelhaft echt wäre.

Leider ist das aber nicht der Fall. Sollte nämlich die slavische Übersetzung tatsächlich im großen und ganzen auf das aramäische Original des Josephus zurückgehn, so ist damit für die Jesus-Stelle insbesondere noch nichts ausgemacht. Stand auch diese bereits im aramäischen Urtext des Josephus, oder wurde sie erst nachträglich von einem Fälscher eingeschmuggelt? Die Frage bleibt offen. Sie darf zunächst bestimmt dahin beantwortet werden, daß kein Christ für eine solche Fälschung in Betracht kommt. Kein Christ, auch kein Judenchrist konnte so zweideutig und skeptisch über den Heiland schreiben. Im Munde eines Juden hingegen ist eine derartige Redeweise durchaus begreiflich. Daß ein Jude dahinter steckt, wird noch deutlicher, wenn wir die Aussagen des slavischen „Jüdischen Krieges" über Johannes den Täufer, die Jünger Jesu und ihre pharisäische Gegnerschaft miterwägen. Sie sind so antichristlich und echt jüdisch gehalten, daß überhaupt nur ein Jude als Verfasser in Betracht fallen kann.[2] Zweifelhaft bleibt

[1] Comment. in Matth. X, c. 17; Contr. Cels. I, 47; II, 3, ed. Lommatzsch III, 46; XVIII, 87. 161.

[2] Das hat Reinold Seeberg, Von Christus und dem Christentum, Berlin, Runge 1908, 54—56 schlagend bewiesen gegenüber Schürer,

nur, ob an Josephus selbst oder an einen seiner Stammesgenossen zu denken sei. A. Berendts entscheidet sich für Josephus,[1] Seeberg für einen jüdischen Interpolator aus der Wende des ersten christlichen Jahrhunderts.[2] Das Problem harrt noch der Lösung.

Aber wie immer die Sache sich verhalten mag mit den Josephus-Stellen über Jesus, das eine steht heute außer Zweifel, daß er den Mann von Nazareth als einen großen Thaumaturgen bezeugt hat. Diese Überzeugung wurde übrigens nicht bloß von Josephus und dem einen und anderen seiner jüdischen Zeitgenossen geteilt, sondern von der ganzen jüdischen Welt überhaupt.

2. Die jüdische Überlieferung ist je und je für die geschichtliche Wahrheit der Wunder Jesu eingetreten. Schon die Evangelien berichten wiederholt und ausdrücklich, daß die Juden niemals die Tatsächlichkeit der Werke des Heilandes leugneten. Nur in bezug auf die Ursächlichkeit seiner Wunder dachten sie anders als Christus und die Apostel.[3]

Und so blieb es laut dem Zeugnisse späterer christlicher Schriftsteller. Tertullian z. B. stellt in seiner Schrift „Gegen die Juden" fest, Jesus habe Kranke, Blinde, Taube, Lahme, Stumme geheilt, und ruft für die Wahrheit seiner Aussage die Juden selbst als Zeugen auf mit den Worten: „Daran, daß Jesus diese und andere Wunder gewirkt, zweifelt auch ihr nicht, nur werft ihr ihm vor, daß er seine Werke am Sabbat getan."[4] Auch Justin der Apologet,[5] Eusebius,[6] Hieronymus,[7] Augustinus[8] bürgen dafür, daß die Juden so dachten über die Geschichtlichkeit der Wunder unseres Herrn.

Theologische Literaturzeitung 1906, 265 f. Doch nimmt Seeberg a. a. O. 59 mit Recht an, ein christlicher Abschreiber habe in sehr alter Zeit dem jüdischen Texte noch einige christliche Lichter aufgesteckt.

[1] Berendts a. a. O. 28—79.

[2] Seeberg a. a. O. 65 f. Die Gründe für diese Datierung s. bei Seeberg 57 und Berendts 15—28.

[3] Vgl. Matth. 9, 34; 12, 24; Mark. 3, 22; Luk. 11, 15; Joh. 11, 47; Apg. 4, 19.

[4] Tertullian, Advers. Judaeos c. 9.

[5] Dial. cum Tryphone Judaeo n. 17. 108.

[6] Demonstr. evangel. III, 6, Migne 22, 224 sqq.

[7] Tract. de Ps. 71, ed. G. Morin, Anecd. Mareds. III, 2, 80.

[8] De consensu evang. I, 9—11, Migne 34, 1049 sq.

Übrigens stimmen auch die einschlägigen Angaben der jüdischen Synagogalliteratur selbst vollständig mit dem, was die Evangelien und altchristlichen Schriftsteller über die Stellung der Juden zu den Wundern Jesu berichten. Der Talmud,[1] dieses mit herrlichen Wahrheiten und erstaunlich unsinnigem Krimskrams angefüllte Normalbuch der synagogalen Religion spiegelt in Sachen genau dieselbe Auffassung wieder, welche und wie sie die Juden in den Evangelien zur Schau tragen.[2] Jesus wirkte Wunder, aber nicht in der Kraft Gottes, das war die offizielle Ansicht des talmudischen Judentums zur Zeit Christi sowohl als in den nächstfolgenden Zeiten und bis tief ins Mittelalter hinein. Sie verdichtete sich mit anderen jüdischen Lästerungen noch im 13. Jahrhundert zu der abscheulichen Schmähschrift Toledoth Jeschu'a (Geschichte Jesu), einer Schrift, welche nicht nur die Person Christi, sondern auch diejenige seiner Mutter und seiner Jünger in den Kot tritt.[3]

3. Die Juden wußten auch die öffentliche Meinung der heidnischen Welt dahin zu bestimmen, als habe Jesu seine Wunder durch Zauberkraft vollbracht. Die geschichtliche Realität der Wunder jedoch wird nie angezweifelt. Das Synedrium von Jerusalem ließ nach der Auferstehung Jesu ein bei Justin dem Märtyrer (gest. um 163) aufbewahrtes Rundschreiben durch Boten in die Welt

[1] Tract. Schabbath fol. 104 b.

[2] Vgl. Joh. Lightfoot, Horae hebraicae in Evang. Opera, ed. Joh. Leusden, II², Ultrajecti 1699; Joh. Andr. Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, Königsberg 1711, 149—151; Christ. Schöttgen, Horae hebr. et talmudicae in univ. Nov. Test. II, Dresdae et Lipsiae 1733, 699; Aug. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878; G. Dalman, Was sagt der Talmud über Jesum, Berlin 1891; Heinrich Laible, Jesus Christus im Talmud, 2. Aufl., Leipzig 1900, 44—48.

[3] Die bedeutendsten Teile der Toledoth Jeschu'a hat hebr. und deutsch herausgegeben Samuel Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902. Die Stellen über die Wunder Jesu finden sich daselbst S. 40 f. 53 f. 68 f. 93 f. 118 f. 123 f.; vgl. dazu Gustav Rösch, Die Jesusmythen des Judentums, in: Theol. Studien und Kritiken XLVI (1873) 77—115; E. Bischoff, Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu, Leipzig [1895]; L. Couard, Jüdische Sagen über das Leben Jesu, in: Neue kirchl. Zeitschr. XII (1901) 164—176; R. Fr. Herford, Christianity in Talmud and Midrasch, London 1903.

hinaustragen, worin die Wunder des „Galiläischen Gauklers" aus Zauberkraft hergeleitet werden.[1]

Celsus deutet an, er habe wirklich die Ansicht, daß Jesus seine Wunder vermöge ägyptischer Zauberkraft vollbracht habe, von den Juden.[2] Die Tatsächlichkeit der Wunder Jesu hingegen gibt auch Celsus zu, der älteste und bedeutendste Polemiker gegen Christus und Christentum aus den Reihen heidnischer Schriftsteller. In seinem „Wahren Wort" bemüht er sich immer wieder, die Wunder des Heilandes wenigstens ihres göttlichen Charakters zu entkleiden und mit Witz und Frivolität zu übergießen. Sie aber zu leugnen, wagt er trotz seiner blinden Wut nicht.[3]

Genau so verfahren Porphyrius,[4] Hierokles,[5] die heidnischen Polemiker überhaupt.[6] Sogar Julian der Abtrünnige wagt keinen anderen Standpunkt gegen die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu einzunehmen. Als der letzte heidnische Pamphletist taucht er seine Feder eigentlich in Gift und Galle, haßt Christus, wie eben nur ein Apostat ihn hassen kann, und rafft alles zusammen, was das Heidentum während drei Jahrhunderten gegen den Nazarener gelästert hatte. Nichtsdestoweniger sieht er sich zu dem Geständnis gezwungen: Dieser Jesus habe in seinem Leben eigentlich nichts Bemerkenswertes geleistet; es sei denn, man wolle in Anschlag bringen, daß er Lahme und Blinde geheilt und Teufel beschworen habe und über das Meer gewandelt sei.[7]

2. Kritik der Wunderberichte.

a) Bestreitung der Wunderberichte durch die Kritik.

Erst der neuen Zeit war es vorbehalten, gegen die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu Sturm zu laufen. Und zwar sollte das

[1] Justin, Dialog. cum Tryphone n. 17. 108.

[2] Origenes, Contra Celsum I, 28. 38.

[3] Origenes l. c. I, 6. 36. 38. 67. 68; II, 9. 48.

[4] Hieronym., Quaest. in Genes. I, 1. Migne 23, 939; vgl. Hieron., Breviar. in psalm. 81, Migne, 26, 1066.

[5] Eusebius, Contra Hieroclem, Migne PP. gr. 22, 795. 868.

[6] Eusebius, Demonstratio evangel. III, 4—6, Migne PP. gr. 22, 198—221; Arnobius, Adversus Gentes I, 43, Migne PP. lat. V, 773.

[7] Cyrillus Alex., Adversus Julianum l. VI, Migne PP. gr. 76, 992; C. J. Neumann, Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, Lipsiae 1880, 196. 198. 201.

geschehen nicht auf Grund geschichtlicher Erwägungen, sondern gestützt einzig auf philosophische Voraussetzungen. Empirismus und Rationalismus wandten sich seit dem 17. Jahrhundert einer Weltanschauung zu, in welcher Offenbarung und Übernatur keine Stellung mehr behaupten konnten. Im Lichte dieser philosophischen Theorien eines Thomas Hobbes, John Locke, Thomas Woolston, David Hume und Spinoza mußten demgemäß die Wunder des Evangeliums als ungeschichtlich erscheinen.[1]

Nun ruht aber auch die ganze neuzeitliche Philosophie, sofern wir von der positiv christlichen absehen, vollständig auf den Schultern des Empirismus und Rationalismus. Sie lehnt damit, wie wir früher eingehend gezeigt haben,[2] bis auf den heutigen Tag das Wunder geradeso entschieden ab wie die Empiristen und Rationalisten selbst. Daß Wunder im allgemeinen unmöglich seien und daß infolgedessen auch Jesus keine Wunder gewirkt haben könne, steht seit dem 17. Jahrhundert für alle „kritischen" Philosophen und Theologen fest. Nicht darum also handelt es sich bei ihnen, den Nachweis zu erbringen, daß die Wunder des Evangeliums ungeschichtlich und unglaubwürdig seien. Das nehmen sie zum vornherein als Dogma an. Sie haben vom 17. bis zum 20. Jahrhundert auch nicht einen einzigen ernsten Beweis zu erbringen versucht gegen die Wahrheit der evangelischen und altchristlichen Wunderberichte. Einzig die Frage interessiert sie und lastet wie ein Alp auf der ganzen ungläubigen und halbgläubigen Evangelien- und Jesusliteratur: „Wie kommen wir um die Wunderberichte herum? Wie bringen wir es fertig, die Wunder Jesu zu leugnen, trotzdem alle zuständigen Zeugen einmütig versichern, er habe Wunder getan?" Die Antwort auf diese Frage hält die Wundergegner seit vollen zweihundert Jahren in Atem. Der Mittel und Wege zur Lösung des unlösbaren Rätsels sind beinahe unzählige eingeschlagen worden.[3] Sie lassen sich wesentlich auf folgende zurückführen.

[1] S. oben S. 292 f. [2] Oben S. 294—301.

[3] Eine vorzügliche Monographie darüber schrieb neuestens Fillion, Les Etapes du Rationalisme dans ses attaques contre les Evangiles, Paris, Lethielleux 1911; cf. idem, Les miracles de N. S. Jésus-Christ I, 71—100.

Die Evangelien sind einem frommen Betruge Jesu und seiner Jünger auf Rechnung zu schreiben, und die Wunder bilden den Hauptbestandteil dieser trügerischen Kunde über das Urchristentum. So führt H. S. Reimarus (1694—1768) aus in seiner „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", welche unter dem Titel „Wolfenbütteler Fragmente" von Lessing als Brandfackel in die Welt geworfen wurde.[1] Jesus habe sich durch Anzettelung eines Aufstandes zum Messias stempeln wollen und behufs Erreichung dieses Zieles sich mit einem messianischen Truge umgeben. Zu diesem Zwecke mußte er anscheinend auch die vom Messias erwarteten Wunder vollbringen. Er habe sich also mit einigen Spießbürgern verbündet, die sich blind, stumm, taub, lahm, geisteskrank oder tot stellten, um dann „geheilt" oder „vom Tode erweckt" zu werden. Auch die Auferstehung Jesu selbst beruhe auf einem derartigen frommen Betruge des Heilandes. Die Jünger hätten später, um ihren Meister zum geistigen Messias und Gottessohn umzustempeln, das noch Mangelnde dazugefabelt, bis die gesamte wundervolle Geschichte des Evangeliums fertig in der Welt stand.

Nach einer sachlichen Begründung und Rechtfertigung dieser Betrugshypothese suchen wir bei Reimarus umsonst; seine ganze Schutzschrift steht und fällt mit der Behauptung des dritten Fragments: „Unmöglichkeit einer Offenbarung." Die gesamte Auffassung vom Urchristentum ist übrigens bei Reimarus durch ein so vollgerütteltes Maß von Unverstand und Unkenntnis der wirklichen Geschichte verzerrt, daß sogar der entschiedenste Rationalismus sich bald mit Abscheu von ihm abwandte. Es galt eine andere Formel ausfindig zu machen, um evangelische Geschichte und Wunderleugnung miteinander auszusöhnen.

Die Evangelien entsprechen allseitig der tatsächlichen Geschichte; nur müssen sie so gedeutet werden, daß alles Wunderbare in ihnen wunderlos, rein natürlich wird. Darin gipfelt die berüchtigte und berühmte „natürliche" Wundererklärung von Gottlob Paulus (1761—1851).[2] Eingedenk des jämmerlichen Fiaskos des Wolfenbütteler Fragmentisten und

[1] S. Felder, Jesus Christus I, 82—85.

[2] Kommentar über das Neue Testament, Lübeck 1800—1804; Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums, Heidelberg 1828.

doch getreu seiner rationalistischen Weltanschauung ließ er das Evangelium als Geschichte scheinbar gelten, deutete es aber ‚natürlich', ‚vernünftig'. Alle Wundertatsachen und alle übernatürlichen Wahrheiten überhaupt wurden, ob es anging oder nicht, auf das Niveau rein natürlicher Begebenheiten herabgezogen und auf jeden Fall der evangelische Text so gepreßt, gekürzt oder erweitert, unter- und ausgelegt, bis in ihm nichts Übernatürliches mehr vorhanden war.

„Zu diesem Zwecke nahm die ‚natürliche' Erklärung an, die Evangelisten hätten sich den wundersüchtigen, abergläubischen und sonstigen falschen Anschauungen der Leser und Zuhörer angepaßt, aus gewissen psychologischen Zielen und Motiven die Tatsachen umgemodelt oder sie auch einfach unrichtigen Überlieferungen nacherzählt, vielerorts Mittelglieder der Erzählung ausgelassen, falsch verstandene oder falsch berichtete Nebenumstände beigefügt. Infolgedessen hätten die evangelischen Texte und Tatsachen ihren ‚wunderbaren Schein' erhalten, dessen man sie durch die natürliche Erklärung entkleiden müsse."[1]

Indem aber Paulus den wunderbaren Schein aus den evangelischen Erzählungen zu entfernen sucht, tastet er in Wirklichkeit überall den geschichtlichen Bestand der Erzählungen selbst an. Auch nicht ein Evangelienwunder erhält eine natürliche Erklärung, es sei denn dadurch, daß das Wunder anders erzählt und die Tatsache anders dargestellt wird, als es im Evangelium geschieht. So stürzt sich Dr. Paulus in sein eigenes Schwert: am Anfang beteuert er, an den evangelischen Berichten dürfe nicht und nirgends gerüttelt werden; am Ende jedoch hält er nur mehr ein allseitig verstümmeltes und gestutztes Evangelium in Händen, eine Selbstkritik, die einem wissenschaftlichen Selbstmord gleichkommt und als solcher auch sofort von Strauß stigmatisiert wurde. Mit Recht macht Strauß dem natürlichen Erklärer den Vorwurf: „Derjenige, der nach seiner (Paulus') Anleitung das angebliche Faktum festhalten will, greift geradezu in den Kot; und wenigstens Kohlen statt Gold sind es immer, die man bei seiner Wundererklärung zu fassen bekommt. . . . Indem Paulus das Übernatürliche, das die Quellen an die Hand geben, aus seinem geschichtlichen Pragmatismus ausschließt, erklärt er, daß die evangelische Geschichte,

[1] Felder a. a. O. 85 f.

so wie sie in den Quellen vorliegt, sich nicht geschichtlich behandeln lasse; indem er gleichwohl diese Quellen als echte Geschichtsquellen gelten läßt, gesteht er, daß er seine Aufgabe nicht gelöst hat. Sind die Evangelien wirklich geschichtliche Urkunden, so ist das Wunder aus der Lebensgeschichte Jesu nicht zu entfernen; ist umgekehrt das Wunder mit der Geschichte unvereinbar, so können die Evangelien keine geschichtlichen Quellen sein."[1] Es war ein offenbarer Widerspruch, daß Paulus diese beiden, sich gegenseitig ausschließenden Alternativen zugleich unterschreiben wollte. Strauß war ehrlich genug, von seinem radikal-rationalistischen Standpunkte aus sich entschieden zur letzteren zu bekennen und zu diesem Behufe seine gewalttätige Mythenhypothese auszubilden.

Die Evangelien enthalten großenteils und vor allem in ihren Wunderpartien gar keine Geschichte, sondern lauter Mythen, so lautet diese Hypothese. Die evangelischen Wundererzählungen sind nach Strauß (1808—1874) samt und sonders „Erzeugnisse der absichtslos dichtenden Sage", „Mythenguirlanden, welche das Bild Jesu von Nazareth umranken". Die altchristliche Fama habe sich des Lebens Jesu bemächtigt und es allseitig mit Wundern ausstaffiert, ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit. Was Jesus gesagt und getan, sei in einem übernatürlichen Sinne aufgebauscht worden; was das Alte Testament in prophetischer Begeisterung vom künftigen Messias gedichtet, hätten die ersten Christen ebenfalls auf die Person ihres Erlösers übertragen, und was das Christentum darüber hinaus noch besessen habe an Hoffnungen und Zukunftsmusik, das alles sei ins geschichtliche Leben Jesu zurückprojiziert worden. All diese Mythen — richtiger Sagen, denn vom Mythus hatte Strauß auch nicht eine Ahnung — hätten die Evangelisten sodann zu einem einheitlichen wundervollen Jesusbilde gewoben.[2]

Einen Augenblick glaubte die ungläubige Kritik, Strauß habe wirklich den Talisman gefunden, mittelst dessen die Wunder endgültig aus der Geschichte Jesu weggezaubert werden könnten.

[1] Das Leben Jesu für das deutsche Volk, 20. Aufl., Leipzig, Kröner, I, 8. Vgl. dazu Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet § 6 und 87—100, passim.

[2] Eingehenderes über die Straußsche Mythenhypothese s. Felder, Jesus Christus I, 87—90.

Sobald jedoch die nüchterne Betrachtungsweise zurückgekehrt war, wurde jedem Einsichtigen klar, daß es sich bei Strauß um eine geniale Fiktion handle, und daß eine solch totale Umgestaltung des Lebens Jesu unter den Augen derer, die ihn gekannt, durch die absichtslos dichtende Sage sich nicht vollziehen konnte. Dazu brauchte es schon eine spätere Zeit und einen absichtlichen Betrug.

Die Evangelien sind eine in nachapostolischer Zeit geschriebene tendenziöse Darstellung des Urchristentums, und die Evangelienwunder bilden ein Hauptelement dieser Tendenzgeschichte. Das war die These, die jetzt von Ferd. Christ. Baur (1792—1860) aufgestellt und von der nach ihm benannten „Tübinger historischen Schule" verteidigt und verbreitet wurde. Damit war nun freilich der Höhepunkt einer beinahe pathologischen Wunderkritik überschritten. Alles, was bisher an Material gegen die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu aufgeführt und wieder weggeworfen worden war, las Baur von der Gasse wieder auf: er ward Reimarus, Paulus und Strauß zugleich mit allen Mängeln ihrer Systeme. Und darüber hinaus noch die ganz unsinnige Behauptung, die Evangelien seien erst im 2. Jahrhundert entstanden und zwar nur als Denkmal der Lüge und Verschmitztheit der damaligen christlichen Geschlechter. Tiefer konnte sich die „höhere Kritik" nicht mehr erniedrigen.

Demnach blieb denn das Rätsel, wie die neutestamentlichen Wunderberichte mit der rationalistischen Wunderleugnung in Einklang zu bringen seien, nach allen Lösungsversuchen unbeantwortet. Und was die Meister in 150jähriger Arbeit nicht zustande gebracht, konnten die Schüler auch nicht zu vollbringen hoffen.

3. So verzichten denn die Jungrationalisten zumeist darauf, überhaupt noch das Problem aufzurollen. Statt den Knoten zu lösen, zerhauen sie ihn mit der dreisten Behauptung: „Die Evangelien enthalten nicht Geschichte, sondern Legende oder gar Romane, und zwar eben und einzig deshalb, weil sie Wunder enthalten." Die Ungeschichtlichkeit der evangelischen Wunder wird von Ed. Zeller, Ernst Renan, Ernst Havet und anderen Ausläufern der rationalistischen Periode kurzweg als selbstverständlich hingenommen, ohne daß sie sich im geringsten darum kümmern, wie sie mit den tatsächlich vorhandenen Berichten über die Wunder Jesu fertig werden. Alle diesbezüglichen

Bedenken werden niedergeschlagen mit dem bloßen Verweis auf die rationalistischerseits behauptete Unvereinbarkeit von Wunder und Geschichte.

Zeller, Baurs bekanntester Schüler, schreibt: „Der Historiker kann von demselben (dem Wunder) keinen Gebrauch machen; er muß die Frage nach der Glaubwürdigkeit eines Wunderberichtes unter allen Umständen verneinen.“ [1] „Ist (aber) das Wunder überhaupt undenkbar, so werden auch in der Geschichte des Christentums, und ebenso schon in der des neutestamentlichen Christentums, Wunder undenkbar sein. Wenn uns daher doch Wunder erzählt werden, so müssen diese Erzählungen, soweit sie Wunder berichten, falsch sein; d. h. das Erzählte ist entweder überhaupt nicht geschehen, oder wenn es geschehen ist, so hat es seine ausreichenden Ursachen gehabt, mögen nun die Erzähler diese Ursachen gekannt haben oder nicht, mögen sie mithin natürliche Vorgänge oder Wunder berichten wollen.“ [2]

Noch bezeichnender meint Renan: „Daß die Evangelien zum Teil legendarisch sind, ist evident, da sie gespickt sind mit Wundern und Übernatur. . . . Nicht weil mir bewiesen worden wäre, daß die Evangelien keinen unbedingten Glauben verdienen, sondern weil sie Wunder erzählen, sage ich: die Evangelien sind Legenden.“ [3]

Die Palme trägt aber doch Havet davon, indem er den Wundern der Evangelien folgende Behandlung angedeihen läßt: „Die erste Pflicht, welche uns das rationalistische Prinzip auferlegt und welche die Grundlage aller Kritik ausmacht, besteht darin, aus dem Leben Jesu alles Übernatürliche auszumerzen. Damit verschwindet aus den Evangelien mit einem Schlage das, was wir Wunder heißen. Daß Lahme und Aussätzige augenblicklich geheilt werden, daß Taube, Stumme, Blindgeborene das Gehör, die Sprache oder das Augenlicht plötzlich wiedererhalten auf eine Berührung oder ein Wort Jesu hin, das kann offenbar keinen Anspruch machen auf Wirklichkeit. Nicht bloß hat Jesus nie so was bewirkt, sondern ich behaupte keck, daß man zu Lebzeiten nichts derartiges von ihm hat glauben können. Nur aus der Ferne und lange nachher hat man solche Dinge ersonnen. Wenn die Kritik sich weigert, an die

[1] Sybels Historische Zeitschrift VI, 365.
[2] A. a. O. VIII, 110.
[3] Vie de Jésus, 13me édit. VI. IX.

Wunderberichte zu glauben, so braucht sie nicht erst noch Beweise zu erbringen für die Berechtigung ihrer Negation: was man erzählt, ist falsch einzig deshalb, weil das, was man erzählt, nicht sein konnte."[1]

4. Indes blieb diese öde, jedes Sinnes für Geschichte und Wirklichkeit bare Kritik des Rationalismus mehr und mehr einsam auf weiter Flur. Es wuchs allmählich die sogenannte „historisch-kritische Schule" heran, welche sich bemühte, der christlichen Urgeschichte mehr Verständnis entgegenzubringen. In Anwendung strengster kritischer Methoden bewies sie vorerst, daß die Evangelien, insonderheit die synoptischen, im ersten Jahrhundert entstanden seien und daß sie eben jene Apostel und apostolischen Männer zu Verfassern haben, denen sie von der Tradition jederzeit zugeschrieben worden waren. Damit war auch gegeben, daß die Glaubwürdigkeit oder Geschichtlichkeit der neutestamentlichen Bücher in weitem Umfange von der Kritik anerkannt wurde. „Es hat", so schreibt ein führender Geist der neuen Schule, „eine Zeit gegeben — ja das große Publikum befindet sich noch in ihr — in der man die älteste christliche Literatur einschließlich des Neuen Testaments als ein Gewebe von Täuschungen und Fälschungen beurteilen zu müssen glaubte. Diese Zeit ist vorüber. Die älteste Literatur der Kirche ist in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, literar-historisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig."[2] Das ist der Absagebrief der modernsten Wissenschaft an den rationalistischen Bibelkritizismus.

Aber nun geschieht das beinahe Unglaubliche. Sobald die Historisch-Kritischen auf Wunder und Übernatur stoßen, werden sie neuerdings Rationalisten und erkennen auf Ungeschichtlichkeit und Unglaubwürdigkeit, weil Wunder und Offenbarung überhaupt unmöglich und unhistorisch seien.[3] Noch mehr. Sogar Strauß und Baur, so wenig Sinn sie sonst für wirkliche Geschichte hatten, sahen doch ein, die Sagenhypothese könne nur unter der Bedingung angenommen werden, daß die neutestamentlichen Schriften erst in der nachapostolischen Zeit entstanden seien. Die Historisch-Kritischen hingegen lassen diese Umwertung vor sich gehen unter den

[1] Havet, in der Revue des Deux-Mondes, 1. April 1881, 587.
[2] Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1, Leipzig 1897, VIII.
[3] Felder, Jesus Christus I, 134—140.

Augen der Apostel und ihrer Schüler, welche die Evangelien niederschrieben. Binnen der drei bis vier Jahrzehnte, welche zwischen dem Tode Jesu und der Abfassung der synoptischen Evangelien liegen, seien die Nachrichten über den Heiland mythisch verwildert, legendarisch gefärbt und ins Wunderbare gesteigert worden.

Die Evangelien sind also geschichtlich mit Ausnahme des Übernatürlichen und Wunderbaren, das als legendenhafte Wucherung des urchristlichen Glaubens auszuscheiden ist. In diesen Satz läßt sich die modernste Ansicht über Evangelium und Wunder zusammenfassen.

Sie wird vor allem geteilt von der liberalen protestantischen Theologie. Schon bei Christ. Hermann Weiße (1801—1866),[1] Theodor Keim,[2] Karl Hase,[3] die noch vielfach im Banne des Rationalismus stehen, begegnen uns die Hauptelemente der liberalen Wunderbehandlung: Ausschaltung aller Wundertatsachen, die nicht zu den Krankenheilungen gehören, und sodann Zurechtstutzung der Heilungswunder, bis sie sich scheinbar natürlich begreifen lassen. Daß die späteren und heutigen Ritschlianer wesentlich so denken, wird aus den folgenden Belegen ersichtlich.

Arnold Meyer äußert sich über die Wunder des Evangeliums so: „Der ganze Bericht über Jesu Lehre ist eingebettet in einen Wunderbericht, der in Matthäus und Lukas bei der Geburt, in Markus bei der Taufe anhebt und bei der Auferstehung endet. Natürlich erhalten dadurch auch Jesu Worte ein anderes Gepräge, sie stammen wie die Wunder aus einer anderen wunderbaren Welt. Hier ist aber zu bedenken, wie die begeisterte Liebe und der fröhliche Wunderglaube der ersten Christen überhaupt zu stäter Häufung des Wunderbaren bereit waren, wie man vielfach geneigt war, gerade im Wunderbaren das Wesentliche und Göttliche an Jesus zu sehen. Mit Sicherheit kann man daher aus diesen Wunderberichten nur auf den überwältigenden Eindruck schließen, den Jesus auf den empfänglichen Teil seines Volkes gemacht hat, einen Eindruck, der an und für sich schon zu auffallenden und

[1] Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch betrachtet, Leipzig 1838.

[2] Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867—1872.

[3] Geschichte Jesu, Leipzig 1876.

erschütternden Vorkommnissen geführt haben muß. Dazu kommt noch, daß ohnehin über dem, den man als Messias und dann im Heidenchristentum als Gottessohn verehrte, eine ganze Welt von Messiaslegenden und Göttermythen schwebte, die sich ganz von selbst seiner bemächtigte und an ihn anheften mußte."[1]

„Die Überlieferung unserer Evangelien", meint auch Wilhelm Bousset, „hat dann freilich Jesus zum Wundertäter im außerordentlichen und absoluten Sinne gemacht. Hier ist er der überweltliche Gottessohn geworden, der ohne jede psychische Vermittelung in das Leibesleben direkt eingreift, der Tote auferweckt, auf dem Meere wandelt, Wind und Wellen gebietet nnd die Tausende mit wenigen Broten speist, für den es keine Grenzen der Möglichkeit gibt. Die gläubige Gemeinde hat das einfache Menschenbild Jesu auf den Goldgrund des Wunderbaren gezeichnet. Aber das Bild ist von jenem Goldgrund noch verhältnismäßig leicht zu lösen . . . Es bleiben tatsächlich nur wenige Erzählungen, in denen ein schlechthin wunderbares, von allen Analogien verlassenes Geschehen vorliegt. Diese Erzählungen haben wir dann als Wucherungen der Legende auszuscheiden."[2] „Der Historiker kann kaum anders, als annehmen, daß da, wo solche Wunder erzählt werden, Legende und nicht Geschichte vorliege . . . Ist nicht das Leben Jesu hier so ins Wunderbare getaucht, daß es für unsere Betrachtung aufhören muß, historisch zu sein? Aber wenn wir genauer zusehen, so beginnt sich doch das spezifisch Wunderbare loszulösen und das historische Bild Jesu freizugeben . . . Und unter der Hülle des schimmernden Wundergewandes unserer Berichte schauen wir die wahre Gestalt des historischen Jesus."[3]

Adolf Harnack beteuert zuerst, die moderne Kritik vermöge diese Wunderberichte geschichtlich zu würdigen; statt dessen aber seziert er sie, und was sich nicht leugnen läßt, würdigt er kaum eines Seitenblickes: „Aber das Wunderbare, alle diese Wunderberichte! Nicht nur Strauß, sondern auch viele andere haben sich durch sie so abschrecken lassen, daß sie ihretwegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien rund verneint haben. Wiederum ist es ein großer Fortschritt, den die geschichtliche Wissenschaft im letzten

[1] Wer hat das Christentum begründet? Tübingen, Mohr 1907, 50 f.
[2] Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 25.
[3] Was wissen wir von Jesus? 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, 55. 57.

Menschenalter gemacht hat, daß sie jene Erzählungen verständnisvoller und wohlwollender zu beurteilen gelernt hat und daher auch Wunderberichte als geschichtliche Quellen zu würdigen und zu verwerten vermag. . . . Soviel ich sehe, lassen sich hier folgende Gruppen bilden: 1. Wunderberichte, die aus Steigerungen natürlicher, eindrucksvoller Vorgänge entstanden sind, 2. Wunderberichte, die aus Reden und Gleichnissen oder aus der Projektion innerer Vorgänge in die Außenwelt entstanden sind, 3. solche, die dem Interesse, alttestamentliche Berichte erfüllt zu sehen, entstanden sind, 4. von der geistigen Kraft Jesu gewirkte, überraschende Heilungen, 5. Undurchdringliches. . . . Trotz jener Erzählungen, ja zum Teil auch in ihnen, tritt uns hier eine Wirklichkeit entgegen, die auf unsere Teilnahme Anspruch erhebt. Studieren Sie und lassen Sie sich nicht abschrecken durch diese oder jene Wundergeschichte, die Sie fremd oder frostig berührt. Was Ihnen hier unverständlich ist, das schieben Sie ruhig beiseite."[1]

Otto Pfleiderer weiß für diese altmodischen Wunderlegenden nur eine entsprechende antiquarische Verwendung. Er hofft, die Wunder, insbesondere die evangelischen, werden künftig aus dem Gebiet der Tatsachen in dasjenige der Kunst übergehen, aus den Büchern der Geschichte in die Glasgemälde der Kathedralen, um endgültig da zu bleiben.[2]

Mit einmütiger Begeisterung schließen sich die übrigen Vertreter der liberalen Kritik an. Es sei, um nur noch einige zu nennen, erinnert an Heinrich Julius Holtzmann, Wilhelm Wrede, Oskar Holtzmann, Adolf Jülicher, Wilhelm Soltau, Paul Wernle, Rudolf Otto, Konrad Furrer, Paul Mehlhorn, Gottfried Traub, Hermann v. Soden, Johannes Weiß, A. W. Hunziger.[3]

---

[1] Wesen des Christentums, 51. Tausend, Leipzig, Hinrichs 1905, 16. 18 f.

[2] Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis zur Gegenwart, 3. Aufl., Berlin, Reimer 1893, 621.

[3] H. Jul. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, Freiburg, Mohr 1897, 410 f. 448 f.; Synoptische Evangelien, 3. Aufl., Leipzig, Mohr 1901, 510; Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1901, 7; O. Holtzmann, Leben Jesu, Freiburg, Mohr 1901, 58 f. 223 ff.; Christus, Leipzig, Quelle und Meyer 1907, 42 f.; War Jesus Ekstatiker? Tübingen, Mohr 1903, 93; Jülicher, Einleitung in das N. Test., 5. Aufl., Freiburg, Mohr 1908, 377; Soltau, Hat Jesus Wunder

Sogar die konservativeren Protestanten machen ähnliche, wenn auch nicht so weitgehende Zugeständnisse an den modernen Unglauben. Sie sind zwar überzeugt, daß Jesus wirkliche Wunder getan; aber sie schämen sich beinahe, mit diesem Geständnis vor die wunderscheue Welt zu treten. Demnach schwächen sie die evangelischen Großtaten möglichst ab und suchen besonders um die Allmachtswunder herumzukommen, weil diese die Gottheit Jesu voraussetzen.

Bezeichnend hierfür ist die Monographie von Karl Beth über die Wunder Jesu. Beth stellt fest, „daß Jesus wirkliche Wunder verrichtet hat".[1] Nachdem er jedoch die „Instanzen für die geschichtliche Wirklichkeit der Wunder Jesu angeführt", tröstet er seine Leser gleich mit der Bemerkung: „Freilich kann damit nicht gesagt sein, daß durch solche Erwägungen jedes einzelne überlieferte Wunder ohne weiteres in seiner Historizität sichergestellt sei. Daß sich in der Überlieferung und in der Vorstellung selbst der Augenzeugen dies oder jenes Einzelne verschoben hat und daß ein einzelnes bestimmtes Ereignis von ihnen als ein absolutes Wunder empfunden und gedeutet ist, ohne auf solche Würdigung Anspruch zu haben, ist keineswegs ausgeschlossen. . . . Es kommt auch keineswegs darauf an, ob jede einzelne wunderbare Handlung Jesu genau so geschehen und so aufzufassen ist, wie der Bericht angibt."[2] Wenigstens in bezug auf die Naturwunder möchte Beth denn doch nicht unterlassen, „einige Bedenken gegen einzelne Wunderberichte zu vergegenwärtigen".[3] Wenn dieselben auch nichts Sicheres gegen die betreffenden Wunderberichte ausmitteln lassen, so möchte damit

getan? Leipzig, Dieterich 1903, 18—53; Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1904, 66 f.; Otto, Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung, 4. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1905, 32—39; Furrer, Leben Jesu Christi, 2. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1905, 119 ff.; Mehlhorn, Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu, Leipzig 1906, 51—55; Traub, Die Wunder im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 11—20; v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 3. u. 4. Tausend, Berlin, Duncker 1907, 39 f.; Joh. Weiß, Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte? Tübingen, Mohr 1910, 140; Hunzinger, Das Wunder, Leipzig, Quelle und Meyer 1912, 75—92.

[1] Die Wunder Jesu, Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge 1905, 28.

[2] A. a. O. 27 f.

[3] A. a. O. 28.

doch „deutlich werden, daß der unbefangene Blick auf mancherlei Schwierigkeiten stoßen kann, die voll verständlich sind und die in der Schwebe bleiben können unbeschadet des Glaubens an die faktische Betätigung der wirklichen Wunderkraft Jesu".[1] Ein heilsamer „Wunderbalsam" fürwahr, und auf jeden Fall wissenschaftlich ganz ungefährlich!

Wesentlich so denken auch Willibald Beyschlag, Bernhard Weiß, Fritz Barth, William Sanday und andere deutsche und englische „orthodoxe" Forscher.[2]

Daß die Modernisten, vorab Alfred Loisy[3] ihren „historisch-kritischen" Meistern auch in dieser Hinsicht unbedingten Heerbann leisten, versteht sich ohnehin.

b) Rechtfertigung der Wunderberichte vor der Kritik.

Nach einem 200jährigen Kampfe gegen die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu einigt sich also heute der gesamte Unglaube auf folgende Formel: „Die einschlägigen Wunderberichte, sofern sie natürlich unerklärbare Ereignisse vorgeben, beruhen keineswegs auf Tatsachen. Sie sind vielmehr dadurch entstanden, daß die älteste mündliche Überlieferung das Leben Jesu legendenhaft ausschmückte. Diese Legenden wurden sodann in den Evangelien und sonstigen Wunderurkunden schriftlich fixiert. Aufgabe der historisch-kritischen Geschichtsforschung ist es, das Bild Jesu von der wunderhaften Übertünchung wieder zu befreien."

Geschichte oder Legende? Das ist die Frage, um die es sich handelt. Wir werden sie beantworten, indem wir zeigen, daß die evangelischen Wunderberichte:

1. durch den gegnerischen Kritizismus nicht im geringsten erschüttert worden sind;

[1] A. a. O. 31.

[2] Beyschlag, Leben Jesu I, 3. Aufl., Halle, Strien 1893, 296—331; B. Weiß, Leben Jesu I, 4. Aufl., Stuttgart und Berlin, Cotta 1902, 138 ff.; Barth, Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Aufl., Gütersloh, Bertelsmann 1907, 124—147; Sanday, The Criticism of the fourth Gospel, Oxford 1905, 169—182; The Life of Christ in recent Research, Oxford, University Press 1908, 213. 216.—221

[3] Les Evangiles synoptiques I (1907) 182 s. 207 s. 655—657. 823 ss.; II 1908 117. 251. 286. Vgl. Lepin, Les théories de M. Loisy, Paris, Beauchesne 1908, 183—195.

2. in kritisch unanfechtbaren Urkunden stehen;
3. an sich durchaus geschichtlichen Charakter tragen;
4. auf absolut zuverlässige Zeugen zurückgehen;
5. unter strengster Kontrolle überliefert und aufgezeichnet worden sind.

1. Die evangelischen Wunderberichte sind durch den gegnerischen Kritizismus nicht im geringsten erschüttert worden. Dieser Kritizismus trägt nämlich den Stempel der Unwissenschaftlichkeit und Ungeschichtlichkeit offen an der Stirne. Kein Zweifel, daß der wissenschaftlich, historisch-kritisch arbeitende Forscher die vorgelegten Wunderberichte vorurteilsfrei zu prüfen und zu beurteilen hat. Niemals darf eine geschichtliche Frage, und um eine solche handelt es sich doch bei dem Problem der Wunderberichte, zum vornherein abgewürgt werden mit dem Hebel eines philosophischen Prinzips oder gar einer rein willkürlichen Weltanschauung. Das wäre ein Faustschlag ins Antlitz der historischen Kritik, ein Attentat auf die wissenschaftliche Forschung.

Nun genügt es aber, auf die bisherigen Darlegungen der Wunderkritik hinzuweisen, um einzusehen, daß sie die Wunder Jesu als ungeschichtlich erklärt ohne jede Rücksicht auf den Befund des einschlägigen Geschichtsmaterials, geleitet einzig und allein von der subjektiven philosophischen Weltanschauung, derzufolge es keine Wunder gibt und keine geben kann. Man durchgehe doch nochmals die zitierten Äußerungen von Reimarus-Lessing, Gottlob Paulus, Zeller, Renan, Havet u. a., und man wird nicht behaupten können, daß wir der ungläubigen Wunderkritik unrecht tun mit dieser Feststellung.

Strauß, der im Mittelpunkte des früh- und spätrationalistischen Wunderkritizismus steht, legt ebenso offen das Geständnis ab, daß er auf die genannte Weise die Wunder des Evangeliums zu erdrosseln versuche: „Nicht als ließe sich von jeder einzelnen Wundererzählung des Evangeliums angeben, ob und wie weit sie für geschichtlich anzusehen ist oder nicht, wohl aber so, daß wir einen Punkt bezeichnen können, jenseits dessen auf alle Fälle die Möglichkeit aufhört, weil hier jede geschichtliche Analogie uns verläßt, jede Denkbarkeit nach Naturgesetzen ein Ende hat. Fangen wir mit dem Äußersten an, so kann Jesus niemals durch einen bloßen Segensspruch Nahrungsmittel ins Ungeheure vermehrt,

niemals Wasser in Wein verwandelt haben, noch kann er dem Gesetz der Schwere zum Trotz, ohne einzusinken, auf dem Wasser gewandelt sein; er kann keine Toten ins Leben zurückgerufen . . . haben. Ebensowenig wird sich angeborene oder sonstige Blindheit und Taubheit auf sein Wort oder seine Berührung gehoben, oder Aussatz augenblicklich verloren haben."[1]

Über eine solche Geschichtsbehandlung aus der guten alten Zeit des Rationalismus schütteln nun allerdings die neuesten, kritisch-geschichtlich arbeitenden Theologen das weise Haupt. Strauß und Genossen hätten mit Unrecht durch die Wunderberichte sich „so abschrecken lassen, daß sie ihretwegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien rund verneint haben".[2] „Wegen derartiger Wunder seien die Berichte des Markus keineswegs zu beanstanden."[3] „Berichte lediglich deshalb als ganz unbrauchbar zu verwerfen oder in eine spätere Zeit zu rücken, weil sie auch Wundererzählungen enthalten, entspringt einem Vorurteil."[4]

Dennoch scheiden diese Halbrationalisten genau so wie ihre Vorgänger alle Wunderberichte, an deren natürlicher Erklärung sie verzweifeln, einzig deshalb aus, weil dieselben wirkliche Wundertatsachen enthalten. Was natürlich ist, ist geschichtlich; was übernatürlich und wunderbar ist, ist ungeschichtlich zufolge des Grundsatzes: „Sic volo, sic jubeo." Oder übertreiben wir etwa? Man urteile selbst.

Der Göttinger Privatdozent der Theologie Rudolf Otto findet, „daß eine vorsichtige Voreingenommenheit den Wundererzählungen gegenüber ganz am Platze ist. . . . Eine Totenerweckung wie die des Lazarus, eine Verwandlung von Wasser in Wein scheidet aus dem Gebiete des noch Vorstellbaren und geschichtlich Annehmbaren aus. Auch in der Synopse findet sich bereits genug, was aller Vorstellungsmöglichkeit einfach entwächst: z. B. ein Wandeln auf dem Meere, eine Speisung von Tausenden mit fünf Broten und zwei Fischen, die Gadarener-Erzählung. Zieht man derartiges ab, so bleiben in der Synopse fast nur Krankenheilungen: aller-

[1] Leben Jesu für das deutsche Volk, 20. Aufl., I, 137.
[2] Harnack, Wesen des Christentums 16.
[3] Soltau, Unsere Evangelien, Leipzig 1901, 5.
[4] Harnack a. a. O. 17.

dings erstaunlicher Art. Auch zwei Totenerweckungen werden erzählt. Die Kritik wird geneigt sein, sie abzulehnen".[1]

W. Wrede, Theologieprofessor zu Breslau, gibt noch eine hämische Glosse dazu: „Markus hat tatsächlich einen großen Teil unhistorischer Berichte in seinem Evangelium. Was er von der Taufe Jesu, von der Auferweckung der Jairustochter, von den wunderbaren Speisungen, von dem Meerwandeln Jesu, von seiner Verklärung, von der Unterhaltung des Engels mit den Frauen am Grabe berichtet, und noch manches andere sonst, glaubt ihm kein kritischer Theologe, so wie er es berichtet."[2] „Wir sind auf unser eigenes tastendes Urteil angewiesen und können die Vorstellungen und Erklärungen der ersten Berichterstatter häufig nicht annehmen," meint genau so auch Harnack.[3]

Gustav Frenssen, das enfant terrible, das bekanntlich der liberalen Theologie überall in die Hefte schaut und aus der Schule schwatzt, weist trotzig die Wunder Jesu und seine Anschauungen über das Wunder ab mit den Worten: „Wir, die germanischen Menschen, Kinder Siegfrieds und Goethes, freuen uns dieser Erde als der uns von Gott gegebenen Heimat, wollen nicht, daß sie anders sei oder werde, als sie ist, begehren auch nicht, daß ihre ewigen, harten aber herrlichen Gesetze durch kleinere oder größere Mirakel möchten verletzt werden, wissen auch, daß das niemals geschehen ist noch geschehen kann. . . . Das ist unser Glaube von diesen allerwichtigsten Dingen. Das ist der ruhige und starke und fröhliche Glaube der Germanen. Wir lehnen seinen (Jesu) Glauben über diese Dinge ab."[4]

Das ist's! „Voreingenommenheit den Wundererzählungen gegenüber. . . . Die Kritik wird geneigt sein, sie (die Wunder) abzulehnen. . . . Kein kritischer Theologe glaubt mehr daran. . . . Sie können die Vorstellungen und Erklärungen der ersten Berichterstatter nicht mehr annehmen. . . . Sie lehnen sogar Jesu Glauben an Wunder und Übernatur ab und wissen, daß Wunder niemals geschehen sind, noch geschehen können." Der von der Kritik versuchte Ausscheidungsprozeß, vermöge dessen die Wunder als

[1] Leben und Wirken Jesu, 4. Aufl., 37 f.
[2] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 7.
[3] Lukas der Arzt, Leipzig, Hinrichs 1906, IV.
[4] Hilligenlei, 130. Tausend, Berlin, Grote 1908, 589.

ungeschichtlicher Bestandteil der Evangelien bezeichnet werden, „wird nach durchaus subjektiven Gesichtspunkten nach philosophischen Voraussetzungen vorgenommen, welche der geschichtlichen Forschung ganz fremdartig sind".[1] Diese „Scheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem . . ist Willkür", wie sogar der gut liberale Geschichtschreiber der neuesten Leben-Jesu-Forschung gesteht.[2]

Geschichtswissenschaftlich beurteilt, hat also die ungläubige Wunderkritik bis auf den heutigen Tag auch nicht den geringsten Erfolg erzielt. Sie hat den historischen Wert der Wunderberichte in keinem Punkte zu entkräften vermocht. Diese bleiben nach allen Stürmen genau so unangetastet wie vor zwei Jahrhunderten, vor zwei Jahrtausenden. Das ist jedenfalls die beste Gewähr für ihre Historizität, die beste Widerlegung der gegnerischen Legendentheorie. Wir müssen uns indes nicht begnügen mit dieser mehr indirekten Rechtfertigung.

2. Die Glaubwürdigkeit der Wunder Jesu ist schon gegeben mit der Glaubwürdigkeit der Evangelien. Wir haben letztere bereits an anderer Stelle eingehend nachgewiesen, speziell auch mit Rücksicht auf die darin enthaltenen Wundererzählungen.[3] Hier ist nur nochmals zu betonen, daß es ein ebenso unkritisches als törichtes Unterfangen ist, wenn die Gegner zwar im großen und ganzen die Glaubwürdigkeit der Evangelien zugeben, jedoch mit Abstrich der Wunder. Es zeigte sich ja, daß die Wunder das ganze Leben Jesu umfassen, die ganze Lehre Jesu durchdringen, das gesamte Evangelium ausfüllen.[4] Das können nicht einmal die Wundergegner sich verhehlen.

H. J. Holtzmann bemerkt: „Falls die Wundererzählungen . . . aus dem für die Geschichte Jesu verwendbaren Erzählungsstoff gestrichen werden dürfen, werden auch gleichzeitig die meisten Farben ausgewischt, mittels derer jenes so individuelle und lebenskräftige Bild der Persönlichkeit und des prophetischen Wirkens Jesu gezeichnet werden konnte."[5] Wunderbare und nichtwunderbare Züge sind

[1] B. Weiß, Leben Jesu I. 4. Aufl., 11.

[2] Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, Tübingen, Mohr 1906, 305.

[3] Felder, Jesus Christus I, 102—139.

[4] S. oben S. 359—367. Dazu Fillion, Les miracles de N. S. Jésus-Christ I, 38—42.

[5] Die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863, 509.

nach Pfleiderer „im Text so untrennbar verwoben, daß man beide nicht voneinander scheiden kann, ohne auch die letzteren ihrer bestimmten Bedeutung zu entkleiden und nur noch einen nebelhaften Schatten in der Hand zu behalten".[1] Übereinstimmend damit sagt Harnack, die Wunder Jesu „lassen sich aus den geschichtlichen Berichten nicht eliminieren, ohne diese Berichte bis auf den Grund zu zerstören".[2] Wer die Wunder aus dem Evangelium herausschälen wollte, dem ginge es also tatsächlich „wie jenem Kinde, welches, nach dem Kerne suchend, einen Wurzelstock so lange entblätterte, bis es nichts mehr in der Hand hatte und einsehen mußte, daß eben die Blätter der Kern selbst waren".[3]

Übrigens vergesse man nicht, daß die evangelischen Wunderberichte wesentlich bestätigt, bekräftigt und gegengezeichnet werden von anderweitigen, urchristlichen und nichtchristlichen, Zeugnissen.[4] Wer demnach vermeinte, mit dem Evangelium sich geschichtlich abfinden zu können oder abgefunden zu haben, dem würden diese außerevangelischen Wunderberichte gebieterisch in den Weg treten. Und an der Geschichtlichkeit dieser letzteren Berichte kann kein ruhig urteilender Mann zweifeln.

3. Die evangelischen Wunderberichte tragen an sich durchaus geschichtlichen Charakter. Sehen wir von dem bisher Gesagten einmal ganz ab. Betrachten wir die Wunderberichte für sich allein, ohne Rücksicht auf ihre durchgreifende, wesentlich organische Stellung, welche sie im Evangelium, im ganzen Leben Jesu und in der gesamten altchristlichen Literatur einnehmen. Diese Berichte haben in keiner Hinsicht das Gepräge von allmählich entstandenen Legenden und phantasievollen Dichtungen, sondern weisen alle Merkmale historischer Berichterstattung auf.

Bemerkenswert ist vorerst, daß in ihnen keine Ansätze und Mittelglieder von Wunderbildungen sich zeigen. Wären die Wunderberichte dadurch entstanden, daß alltägliche historische Ereignisse nach und nach ins Wunderbare gedeutet wurden, so

[1] Protestantische Monatshefte 1906, 172.

[2] Dogmengeschichte I, 3. Aufl., Freiburg, Mohr 1894, 64. Freilich will Harnack das nur von den Heilungswundern verstanden wissen, weil er diese zur Not natürlich erklären zu können vermeint und nur das für geschichtlich gelten läßt, was sich natürlich erklären läßt.

[3] Harnack, Wesen des Christentums 9.

[4] S. oben S. 367—380.

müßten sich offenbar Überreste, gut oder schlecht erhaltene Schichten dieser gläubigen Übermalung und Übertünchung des wirklichen Jesusbildes vorfinden. Auf jeden Fall dürfte die gegnerische Hypothese von einer solchen Übertünchung nur insofern angenommen werden, als sich Reste und Schichten von wunderbaren Steigerungen wirklich vorzeigen ließen.

Die einstigen und jüngsten Rationalisten haben sich denn auch weidlich abgemüht, derartige Steigerungen aufzudecken. Die vermeintlichen Resultate stellt am besten O. Holtzmann so zusammen: „Aus dem einen Gerasener (Mark. 5, 1—20) sind (Matth. 8, 28—34) seltsamerweise zwei geworden; statt der Heilung des Taubstummen (Mark. 7, 32—36) erzählt Matth. (15, 29—31) von der Heilung vieler Lahmen, Blinden, Stummen und Krüppel. Die Heilung des Blinden von Bethsaida (Mark. 8, 22—26) fehlt bei beiden andern Synoptikern; aber Matthäus bringt schon (Matth. 9, 27—31) eine Heilung zweier Blinder und erzählt wieder statt der Heilung des einen Blinden Bartimäus bei Jericho (Mark. 10, 46—52) von der Heilung zweier Blinder (Matth. 20, 29—34). Dazu kommen bei Matthäus noch Heilungen, die bei Markus nicht erzählt sind: der stumme Besessene, dessen Heilung das Beelzebubsgespräch zur Folge hat (Matth. 9, 32—34 = Luk. 11, 14). Aber Matthäus bringt hier doch noch die Auseinandersetzung über die Anklage der Gegner und wiederholt deshalb auch das Wunder, nur daß jetzt der Kranke zugleich auch blind ist (Matth. 12, 22.) Endlich weiß Matthäus auch von der Heilung Blinder und Lahmer im Tempel zu Jerusalem (21, 14). Daß also der Evangelist Matthäus die Wunder namentlich da, wo er aus einem zwei macht und wo er aus Gründen der Anordnung seines Stoffes das schon Erzählte in vergrößertem Maßstab wiederholt, recht willkürlich behandelt und vermehrt, kann man doch kaum in Abrede ziehen."[1]

Das sind nun die sogenannten Steigerungen bei den Synoptikern, von denen übrigens bereits Strauß gesprochen hat.[2] Strauß hebt dann noch wunderbare Steigerungen zwischen der synoptischen und johanneischen Darstellung hervor. Er schreibt: „Es ist schon von anderen die Bemerkung gemacht, wie das vierte

[1] War Jesus Ekstatiker? Leipzig, Mohr 1903, 97.
[2] Das Leben Jesu II, Tübingen, Osiander 1836, 23 ff.

Evangelium zwar wenigere, aber um so stärkere Wunder von Jesu erzähle.[1] So, wenn die übrigen Evangelien simple Paralytische haben, welche Jesus heilt, hat das vierte Evangelium einen, der 38 Jahre lang gelähmt war; wenn Jesus in jenen einen eben Verstorbenen wiederbelebt, ruft er in diesem einen schon vier Tage in der Gruft gelegenen, bei welchem bereits der Eintritt der Verwesung zu vermuten war, in das Leben zurück; ebenso hier statt einfacher Blindenheilungen die Heilung eines Blindgeborenen — eine Steigerung der Wunder, wie sie der apologetisch-dogmatischen Tendenz dieses Evangeliums ganz angemessen ist."[2]

Es braucht indes einen starken Glauben an die Behauptungen der Kritik, um aus all diesen Bemerkungen und Beobachtungen eine Steigerung des Wunderbaren in den Evangelien herauszulesen. In der Tat liegen nicht verschieden abgestufte Darstellungen derselben Ereignisse vor, sondern es werden entweder dieselben Ereignisse bei den einzelnen Evangelisten von verschiedenen Gesichtspunkten aus dargestellt, so daß der eine erzählt, was der andere übergangen hat, oder aber es handelt sich jeweilen um zwei oder mehrere Ereignisse, die von den Gegnern willkürlich als Dubletten erklärt werden. Oder sind denn alle Evangelisten verpflichtet, nur dieselben Wunder zu berichten und auch diese noch auf ganz einförmige, fast stereotype Weise? Wir konnten vielmehr gerade daraus die Geschichtlichkeit der evangelischen Wundererzählungen schließen, daß alle vier Evangelisten sehr eigenartig und selbständig vorgehen, ohne einander zu widersprechen.[3]

Übrigens wirkt es fast komisch, wenn wir die Gegner bezüglich dieses Punktes: „Steigerung des Wunderbaren" miteinander konfrontieren. Strauß läßt die synoptischen Evangelien chronologisch sich folgen in der Reihe Matthäus, Lukas, Markus, und demgemäß soll sich auch die Steigerung verschärfen von Matthäus zu Lukas und von Lukas zu Markus. O. Holtzmann und die meisten modernen Forscher setzen Markus an erste Stelle, worauf Lukas und schließlich Matthäus folgen, und jetzt vollzieht sich die legendäre Steigerung von Markus zu Lukas und von Lukas zu Matthäus. Dann aber kommen wieder andere Kritiker und erklären, von allen

[1] Köster, Emmanuel 79; Bretschneider, Probab. 122 (von Strauß zitiert).

[2] Strauß a. a. O. 82. [3] Oben S. 363.

synoptischen Evangelien sei Markus das wunderbarste und werde sogar von Johannes, dem anerkannt jüngsten, an Wunderbarkeit nicht übertroffen.[1] Schließlich schreibt Gottfried Naumann[2] seinen liberalen Kollegen den Vers ins Stammbuch: Eine Steigerung sei in den uns vorliegenden Wunderberichten nicht zu konstatieren.

Diese Berichte stellen sich überdies in einer so staunenswerten Nüchternheit und Schlichtheit vor, wie wir das bei phantasievollen Verschnörkelungen der Geschichte niemals verstehen würden.

Unsere Evangelien sind selbst in den wundervollsten Partien von jeder dichterischen Verzücktheit und Überschwenglichkeit frei. Ihr Stil ist trocken, wortkarg, chronikartig, fast statistisch. Die Persönlichkeit der Berichterstatter tritt hinter den Tatsachen vollständig zurück. Selbst wo wir eine Beimischung des eigenen Temperaments und Urteils unbedingt erwarten würden, bleibt es bei der nackten Aufzeichnung der Tatsachen. Diese Männer erzählen wunderbare Heilungen, Totenerweckungen, Naturwunder ohne den geringsten Ausruf des Erstaunens. Welche Gelegenheit und welche Versuchung zum Ausschmücken, zur epischen Breite, zu dramatischer Schilderung von der „Exposition" bis zur „Schürzung des Knotens" und zur wunderbaren „Peripetie"! Aber auch nicht eine Spur von alldem! Sie erzählen kurz, knapp, klar den Hergang der Dinge und fügen mit unnachahmlicher Naivetät bei: „Und er heilte sie. . . . Und er heilte alle. . . . Und er trieb die bösen Geister aus. . . . Und viele, die ihn berührten, wurden gesund. . . . Vielen Blinden schenkte er das Augenlicht. . . . Und er sagte: ‚Stehe auf', und der Tote stand auf. . . . Und er gebot dem Winde, und es entstand eine große Ruhe." So schreibt kein Dichter, kein Legendenmacher, keine wuchernde Phantasie; einzig die Geschichte schreibt so. Und ich möchte einen heutigen Geschichtschreiber sehen, der so einfach, nüchtern und ruhig solche gewaltige, unerhörte Ereignisse darzustellen verstände!

Dabei handelt es sich aber — ein neues Kriterium der Geschichtlichkeit — doch nicht um blasse, leblose, gemachte und gesuchte Aufzählung, sondern um äußerst konkrete und lebensvolle Berichterstattung. Bald bleibt es bei der Anführung wesentlicher Hauptzüge, die jedoch sehr charakteristisch und im höchsten

[1] Nachweis oben S. 364 f.

[2] Wertschätzung des Wunders im N. Test. 70.

Grade anschaulich sind; bald wieder stehen daneben kleine Einzelheiten, durchaus nebensächliche Umstände usw.

Beispielsweise sei die Heilung des Paralytischen zu Kapharnaum hergesetzt: „Und wieder ging er hinein nach Kapharnaum einige Tage später. Und man hörte, daß er im Hause wäre. Da versammelten sich viele, so daß selbst der Raum vor der Türe sie nicht zu fassen vermochte; und er redete ihnen das Wort. Und es kamen zu ihm welche, die brachten einen Gelähmten, der von vieren getragen wurde. Und als sie denselben nicht in seine Nähe bringen konnten vor der Menge, deckten sie das Dach ab, wo er war, und indem sie es aufbrachen, ließen sie das Bett hinab, auf welchem der Gelähmte lag. Da aber Jesus deren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: ‚Sohn, deine Sünden sind dir erlassen!' Da waren aber etliche von den Schriftgelehrten, die saßen dort und dachten in ihren Herzen: ‚Was redet dieser also? Er lästert. Wer kann Sünden erlassen, außer Gott allein?' Und sogleich hatte Jesus in seinem Geiste erkannt, daß sie also bei sich dächten, und er sprach zu ihnen: ‚Warum denket ihr solches in eueren Herzen? Was ist leichter, zu dem Gelähmten zu sprechen: Deine Sünden sind dir erlassen, oder zu sprechen: Stehe auf, nimm dein Bett und wandle?' Damit ihr aber wisset, daß des Menschen Sohn Gewalt hat, auf Erden Sünden zu erlassen, sagte er zu dem Gelähmten: ‚Ich sage dir, stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim in dein Haus!' Und sofort stand dieser auf, und nachdem er sein Bett genommen, ging er hinaus angesichts aller, so daß alle erstaunten und Gott lobprieſen, sagend: ‚Niemals haben wir so was gesehen!'"[1]

Das ist nur ein Ausschnitt. Es finden sich ähnliche, ebenso farbenfrische, ebenso konkrete, lebensvolle in allen Teilen der Evangelien, sogar bei Johannes, dem letzten, der zeitlich am weitesten von den Ereignissen absteht. Man erinnere sich etwa an das Wunder von Kana, an die Heilung des 38jährigen Kranken oder an diejenige des Blindgeborenen, an die Auferweckung des Lazarus.[2] Das können unmöglich erfundene, ins Wunderbare verzerrte und aufgebauschte Märchen sein. All das ist erlebt, der Wirklichkeit abgelauscht.

[1] Mark. 2, 1—12. Vgl. Matth. 9, 1—8; Luk. 5, 17—26.

[2] Joh. 2, 1—14; 5, 1—16; 9, 1—38; Luk. 11, 1—54.

Diese zuletzt gemachte Beobachtung führt uns noch weiter. Sie weist über die Berichte hinaus auf die Quellen und Zeugen der Wunderberichte.

4. Die evangelischen Wunderberichte gehen auf absolut zuverlässige Zeugen zurück. Wie eben angedeutet wurde, leistet schon die äußerst konkrete und lebensvolle Berichterstattung Bürgschaft dafür, daß die Wundererzählungen der Evangelien aus wohlunterrichteten, allseitig und genau orientierten Kreisen stammen. In der Tat haben wir es mit Nachrichten zu tun, die entweder von Augenzeugen herrühren oder doch auf die verbürgten Aussagen unmittelbarer Augenzeugen zurückgehen.[1]

Vor allen steht Johannes, der letzte Evangelist, als Augenzeuge ein für seine Kunde vom Leben und insbesondere von den Wundern Jesu. Er versichert sehr bestimmt: „Was von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben von dem Worte des Lebens . . . das verkündigen wir euch."[2] Und sein wundervolles Evangelium schließt mit den Worten: „Jesus hat zwar noch viele andere Zeichen vor den Augen seiner Jünger getan, welche nicht in diesem Buche aufgezeichnet sind. . . . Der Jünger ist es, welcher hiervon Zeugnis gibt und dies geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist."[3] Mag diese Autopsie auch nicht auf alles und jedes im Leben Jesu sich beziehen, so doch sicher auf alle wesentlichen Vorgänge. Das ist mit einer gewissen Einschränkung auch von Matthäus anzunehmen. Wohl war er nicht ein Apostel der ersten Stunde wie Johannes; doch hat er immerhin die wichtigste Periode des Lebens Jesu und die bedeutendsten Ereignisse miterlebt. Die Wunderberichte des ersten Evangeliums beruhen also zum besten Teil, die des vierten fast ganz auf Selbsterlebnissen der Berichterstatter. Wer demnach an ihrer Geschichtlichkeit zweifelt, zeiht die Evangelisten des Betruges und läuft schnurstracks wieder dem Reimarus in die Hände, dessen Evangelienkritik doch von den Modernen einstimmig verurteilt wird.

[1] Vgl. hierzu Felder, Jesus Christus I, 119—128.
[2] 1. Joh. 1, 1. 3.
[3] Joh. 20, 30 f.; 21, 24.

Markus und Lukas, die beiden übrigen Evangelisten, gehörten nicht zum unmittelbaren Jüngerkreise des Herrn. Doch standen sie mit den Aposteln und Jüngern in langjährigem Verkehre. Sie waren bestqualifizierte Ohrenzeugen der Wunder Jesu. Insbesondere wissen wir, daß Markus der Hauptsache nach die Katechesen Petri nachschrieb.[1] Sein Bestreben ging dahin, „nichts auszulassen, was er vom Apostelfürsten vernommen, nichts zu sagen, was er nicht aus seinem Munde gelernt hatte".[2] Wir erkennen seinen Lehrmeister in vielen Stellen seiner Wunderberichte wieder. Dieselben enthalten so merkwürdig lebendige, fast porträtierte Einzelheiten, wie sie nur ein so eminenter Kenner des Lebens Jesu wie Petrus mitteilen konnte.[3]

Lukas stützt sich auf die Lehrvorträge des heiligen Paulus.[4] Daneben erforschte er aber mit größter Umsicht auch die übrigen, sei es schriftlichen, sei es mündlichen Zeugen für das Leben und die Taten des Heilandes. „Viele", heißt es im Eingang zum Lukasevangelium, „haben es unternommen, eine geordnete Darstellung der Tatsachen zu geben, die unter uns vollendet worden sind, wie sie uns diejenigen überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener der Predigt gewesen sind. Und so habe auch ich für gut befunden, nachdem ich über alles vom Anfange an genaue Kunde eingeholt, es dir der Ordnung nach aufzuzeichnen, bester Theophilos, damit du die Zuverlässigkeit der Worte genau einsehest, in denen du unterrichtet worden bist."[5]

Diese Lukasworte, wie sonstige Stellen der Evangelien, vergewissern uns zudem, daß die neutestamentlichen Wunderberichte noch auf einer viel breiteren Basis ruhen. Sie stützen sich nicht bloß auf das Zeugnis der vier Evangelisten und ihrer unmittelbaren Gewährsmänner, sondern sie stehen auf der Bürgschaft

[1] Papias, bei Euseb. H. E. III, 39; Clemens Alex., Hypotyp. zu 1. Petr. 5, 13 und bei Euseb. l. c. VI, 14. Auch die liberale Kritik gibt dieser Tradition recht. S. Jülicher, Realenzyklopädie für protest. Theologie, 3. Aufl., XII, 293; Wernle, Die synoptische Frage, Freiburg, Mohr 1899, 208—223.

[2] Papias, bei Eusebius H. E. III, 39.

[3] Vgl. Mark. 1, 33; 2, 2. 4; 3, 5; 4, 38; 5, 13 f. usw.

[4] S. Felder, Jesus Christus I, 55.

[5] Luk. 1, 1—3.

sämtlicher Zeitgenossen Jesu, welche mit dem Allmachtswirken des Heilandes vertraut waren.

Deren waren aber beinahe unzählige. Jesus wirkte und lehrte nicht im geheimen. Von okkultistischer Absonderung war bei ihm keine Rede. Verbot er auch bisweilen, seine Wunder zur allgemeinen Kenntnis zu bringen,[1] so kann er sich doch darauf berufen, daß sein Wirken der breiten Öffentlichkeit angehörte.[2] Bei jeder Gelegenheit weist er auf seine bekannten Wunderwerke hin.[3] Eine unermeßliche Menge Volkes folgte ihm.[4] Nicht bloß kleine Leute, auch die Aristokratie des Blutes, des Geldes, der gesellschaftlichen Stellung und der geistigen Bildung war Zeuge derselben.[5] Sie fesselten selbst die Aufmerksamkeit des Königs.[6] Von den unscheinbaren Dörfern Galiläas bis hinauf nach Judäa und Jerusalem ging die Kunde seiner Wunder von Mund zu Mund. Die jüdischen, griechischen und römischen Bewohner Palästinas und der angrenzenden heidnischen Gegenden[7] kannten sie aus dem Augenschein. Das Land war übrigens voll von Glücklichen, welche Jesus von Not, Krankheit und Tod erlöst hatte. Man kannte sie, sah sie, erkundigte sich über die geringsten Umstände der Wunder, die er an ihnen gewirkt hatte. Wie sollte unter solchen Verhältnissen eine Täuschung möglich gewesen sein?

Eine solche ist vollends ausgeschlossen, wenn wir bedenken, wie sich Freund und Feind zu den Wundern verhielten. Es wäre ein Irrtum, anzunehmen, die Jünger und gläubigen Massen hätten sich durch die gewaltige Persönlichkeit Jesu zu einem blinden, fanatischen Wunderglauben hinreißen lassen. „Kleingläubige", „langsam zum Glauben" rügt sie der Meister wiederholt.[8] „Ist noch immer blind euer Herz? Habet Augen und sehet nicht? und habet Ohren und höret nicht?"[9] „O ungläubiges

[1] Matth. 8, 2 ff.; 9, 30 f.; Mark. 1, 43 ff.; 5, 43; 7, 36; 8, 26; Luk. 5, 12; 8, 56. Die Gründe dieses Verbotes s. Felder a. a. O. I, 167.

[2] Joh. 18, 8.

[3] Joh. 3, 21; 5, 20. 36; 7, 3. 21; 9, 3 f.; 10, 25. 32—38; 14, 11; 15, 24.

[4] Matth. 11, 5; Mark. 1, 32; 2, 3; Luk. 6, 7.

[5] Mark. 3, 22; Joh. 4, 46.

[6] Joh. 11, 47; Luk. 23, 8.

[7] Luk. 6, 17; Matth. 7, 9.

[8] Luk. 24, 25. Vgl. Mark. 16, 8. 11. 13. 14; Luk. 24, 11. 37; Joh. 20, 25.

[9] Matth. 16, 8—10; Mark. 8, 11. 17. 21.

Geschlecht! Wie lange werde ich bei euch sein? wie lange euch ertragen?“[1] All das bezieht sich auf den Unglauben der Jünger gegenüber den Wundern.

Und erst die pharisäischen Gegner des Heilandes! „Die Pharisäer und Schriftgelehrten belauerten ihn,“ heißt es bezeichnenderweise wiederholt im Evangelium, wo von seinen Wundern die Rede ist.[2] Sie verfolgten nicht bloß mit skeptischem Scharfblick, sondern mit blindem Fanatismus und wütendem Haß seine Person, seine Lehre und vor allem seine Wunder. War doch sein Untergang ihre Rettung, sein Wirken ihre Verdammung! So schleichen sie ihm denn nach auf allen Wegen, versuchen alle Mittel der Verstellung und Intrige, um ihn öffentlich zu entlarven.[3] Sie machen seine Wunder zum Gegenstand amtlicher Beratungen.[4] Sie konfrontieren den von Jesus geheilten Blindgeborenen, seine Eltern und Bekannten, nehmen über seine Heilung ein amtliches Verhör und Gegenverhör auf, und, weil sie das geschehene Wunder trotzdem nicht leugnen können, fällen sie über denselben das „salomonische“ Urteil der Exkommunikation.[5]

Es handelt sich eben darum, wenigstens den Eindruck der Wunder auf die Massen abzuschwächen. Zu diesem Zwecke polemisieren die Gesetzesklauber in einem fort dagegen, daß Jesus am Sabbat Wunder tut,[6] oder sie erheben den einfältigen, auf Volksbetrug berechneten Vorwand, er treibe durch Beelzebub die Teufel aus.[7] Alles das, weil sie außerstande waren, seine Wunder in Abrede zu stellen. Diese sind so evident unanfechtbar und wirkten so überwältigend auf alle Schichten der Bevölkerung, daß die Verlegenheit der offiziellen Pharisäerpartei bis zur Verzweiflung stieg. So versammelten sich denn in aller Eile „die Hohenpriester und Schriftgelehrten und hielten Rat und sprachen: Was wollen wir tun, da dieser Mensch viele Zeichen tut? Lassen wir ihn, so wird

[1] Matth. 17, 16; Mark. 9, 18; Luk. 9, 41.
[2] Mark. 3, 2; Luk. 6, 7; 14, 1.
[3] Vgl. z. B. Mark. 12. 13.
[4] Joh. 11, 47.
[5] Joh. 9, 13–35.
[6] Matth. 12, 9–14; Mark. 3, 1–6; Luk. 6, 6–11; 13, 10–17; 14, 1–6; Joh. 5, 1–17; 7, 21–23; 11, 1–38.
[7] Matth. 9, 34; 12, 24; Mark. 3, 22; Luk. 11, 15; Joh. 3, 2; 11, 47.

alles Volk an ihn glauben".[1] Sie schreiten also zum äußersten und beschließen, ihn zu ermorden, um seiner Wundermacht ein Ende zu setzen.[2] Und wie er endlich am Kreuze hängt, höhnen sie seiner vermeintlichen Ohnmacht, jedoch nicht, ohne zugleich seine bisherige Wundertätigkeit nochmals feierlich zu bezeugen: „Andern hat er geholfen, sich selbst aber kann er nicht helfen! Er steige herab vom Kreuze, wenn er Gottes Sohn ist!"[3]

Die Wunder Jesu vollzogen sich demnach vor einem ausgedehnten Publikum. Kein Zweifel also, daß die Evangelisten, von ihrem eigenen Augenzeugnis abgesehen, sich auf die Erlebnisse weitester Kreise von Freunden und Feinden Jesu berufen konnten. Dieselben Kreise waren es aber auch, welche die Berichte über die Wunder Jesu kontrollierten.

5. Die evangelischen Wunderberichte sind unter strengster Kontrolle überliefert und aufgezeichnet worden. Die gegnerische Legendentheorie setzt mit Unrecht voraus, es seien die Worte und Taten Jesu von der urchristlichen Tradition und Literatur zu grotesken Wundererzählungen aufgebauscht worden, ohne daß irgend jemand diesem frevlen Spiele Einhalt geboten und die frechen Geschichtslügen entlarvt hätte. Im Lichte der wirklichen Verhältnisse betrachtet, macht diese Voraussetzung eine jämmerliche Figur. Sie könnte höchstens dann ernst genommen werden, wenn mit Christus die ganze Generation jener Zeitgenossen ausgestorben wäre, die ihn gekannt, gesehen, gehört und einem anderen Geschlecht Platz gemacht hätte, das von ihm wenig Sicheres mehr wußte. Dem ist jedoch nicht so. Eine Menge derer, die den Heiland, sein öffentliches Wirken und sein ganzes Leben aus täglicher Erfahrung kannten, erlebten auch die Folgezeit bis zur Redaktion und zur öffentlichen Bekanntmachung der neutestamentlichen Schriften.

Als das letzte Evangelium gegen das Jahr 100 erschien, war die Generation der Zeitgenossen Jesu nachweislich noch nicht ausgestorben.[4] Jahrzehnte vorher, da die Synoptiker schrieben, standen die mit Christus gleichalterigen Überlebenden in den sechziger

[1] Joh. 11, 47.
[2] Matth. 12, 9—14; Mark. 3, 1—6; Luk. 6, 6—11.
[3] Matth. 27, 42; Mark. 15, 31 f.; Luk. 23, 35.
[4] S. Eusebius H. E. III, 32; IV, 3.

Jahren. Die etwas jüngeren Zeitgenossen und Hörer des Heilandes waren dem Mannesalter noch nicht entwachsen. Zudem standen Wunderberichte nach dem Geständnis unserer Gegner bereits in den älteren vorevangelischen Urkunden über Jesus in der „Redequelle" und im „Urmarkus". Das wundervolle Christusbild begegnet uns bereits auch in den paulinischen Briefen, welche schon in den fünfziger Jahren entstanden. Ausdrücklich kann der Völkerlehrer darauf hinweisen, daß damals von den 500 Augenzeugen des Hauptwunders Jesu, der Auferstehung nämlich, die Mehrzahl noch lebten.[1]

Wie sollten die Wunderlegenden sich haben ausbilden können angesichts dieser überlebenden Augenzeugen, der gläubigen wie der ungläubigen? Die einen gründeten auf die Wirklichkeit der Wunder des Herrn ihren Glauben und waren bereit, dafür Gut und Blut und Leben hinzuopfern; die anderen erblickten in eben diesen Wundern einen ständigen Vorwurf, eine laute, feierliche Anklage gegen ihren Unglauben. Und sie sollten alle der Entstehung und Verbreitung von Wunderlegenden müßig zugeschaut und die Wirklichkeit der Wunder Jesu noch ausdrücklich bezeugt haben?[2]

Harnack will der Schwierigkeit aus dem Wege gehen, indem er die, leider von ihm nirgends beantwortete Frage, stellt: „Warum sollen 30—40 Jahre nicht ausgereicht haben, um den geschichtlichen Niederschlag in bezug auf die Worte und Taten Jesu zu erzeugen, den wir in den synoptischen Evangelien finden?"[3] Der Grund, warum eine so ungeheuerliche Legendenbildung in so kurzer Zeit nicht erfolgen konnte, liegt eben darin, daß dieselben Augenzeugen, welche die wirkliche Geschichte Jesu erlebt hatten, sie nun gegen ihr Wissen und ihren Willen zum Märchenbuch entstellt hätten. Dieses „Problem, wie sich in der Urgemeinde schon in den ersten 30 Jahren die legendarischen Überlieferungen von Christus gebildet haben — unter den Augen der Augenzeugen",[4] scheint doch auch Harnack selbst seither unbegreiflich vorzukommen. Daß es historisch unannehmbar ist, hat übrigens H. J. Holtzmann — sicher ein gut liberaler Theologe — schlankweg eingestanden:

[1] 1. Kor. 15, 6.
[2] 1. Kor. 15, 6.
[3] Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1, Leipzig, Hinrichs 1897, X.
[4] Harnack, Die Apostelgeschichte, Leipzig, Hinrichs 1908, 128.

„Heutzutage", so schreibt er, „wird kaum ein besonnener Historiker, der die Erscheinungen nach Analogien zu beurteilen geübt ist, es mehr nachsagen, daß in den dreißig Jahren, die zwischen dem urchristlichen Faktum und der Abfassung der evangelischen Urquelle liegen, jene gänzliche Verkehrung des richtigen Sachverhaltes, jene mit beispielloser Fruchtbarkeit vor sich gehende Ausgeburt einer ungemein reichen, farbenhellen Mythenwelt stattgehabt habe . . . Daß dem Livius die alte Geschichte Roms in einer großartigen Reihe mythischer Bilder erschien, ist bei der entsprechenden Entfernung ebenso sachgemäß, als es einfach unhistorisch und willkürlich ist, dasselbe Verhältnis hier stattfinden zu lassen, wo wir es mit einem anno 30 aufgeflammten und anno 60 in der Literatur reflektierten Lichte zu tun haben."[1]

Allein wir müssen noch weiter gehen. Nicht bloß unterstanden die urchristlichen Wunderberichte einer fortwährenden und allseitigen Kontrolle von Freund und Feind, *sondern die Berichterstatter selbst tun alles, um diese Kontrolle zu ermöglichen und zu verschärfen.*

Die Zuhörer und Leser der Wundererzählungen werden unmittelbar auf den Schauplatz der Tätigkeit Jesu geführt, auf daß sie die Richtigkeit der Berichte nachprüfen. Der Ort und die Zeit der berichteten Episoden werden sehr bestimmt angegeben und die dabei beteiligten Personen, die großenteils noch lebten, oft bis ins einzelne charakterisiert.[2] Zu Chorozain, zu Bethsaida, zu Kapharnaum war es beispielsweise, wo seine göttliche Wunderkraft am hellen Tage und vor allem Volke sich bewährte. In der noch von den Juden benutzten Synagoge zu Kapharnaum trieb er Teufel aus;[3] im Hause des Simon, dessen Bewohner noch da waren, befreite er die Schwiegermutter des Hausherrn vom Fieber; zu diesem Hause brachte am Sonnabend das Volk seine Kranken, und er machte sie gesund;[4] unter genau beschriebenen Umständen wird berichtet, wie Jesus zu Kapharnaum den Gichtbrüchigen und den Burschen des Hauptmanns heilte und das Töchterlein des Syna-

[1] Die synoptischen Evangelien, 420. 504.

[2] Böse, Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, Freiburg, Herder 1895, 114 f.

[3] Mark. 1, 21 ff.; Luk. 4, 31 ff.

[4] Matth. 8, 14 ff.; Mark. 1, 29 ff.; Luk. 4, 38 ff.

gogenvorstehers Jairus vom Tode erweckte.[1] Die Apostel und Apostelschüler führen sogar das leibhaftige „Wundermaterial" vor: die Kranken, die Christus geheilt hatte, und die Toten, die durch ihn wiedererweckt worden waren und die bis zum Beginn des 2. Jahrhunderts als lebendige Zeugen den toten Buchstaben der evangelischen Wunderberichte vor aller Welt unwiderleglich bestätigten.[2]

Aber auch dabei belassen es die Jünger nicht. Sie wenden sich direkt an den Gegner selbst und rufen ihn energisch und emphatisch in die Schranken, auf daß er die Wunderberichte kontrolliere und bestätige. Sie fordern recht eigentlich zum Widerspruch heraus. Kapharnaum und seine Nachbarstädte werden an die in ihnen gewirkten Wunder erinnert und damit die schrecklichsten Anklagen, Vorwürfe und Strafgerichte begründet: „Wehe dir, Chorozain! wehe dir, Bethsaida! Denn wenn zu Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, welche in euch gewirkt wurden, so würden sie in Sack und Asche Buße getan haben. Allein ich sage euch, Tyrus und Sidon wird es erträglicher ergehen am Tage des Gerichtes als euch. Und du, Kapharnaum, das du bis zum Himmel erhöht worden bist, bis zur Hölle wirst du hinabsteigen; denn wenn in Sodoma die Wunder geschehen wären, welche in dir geschehen sind, es stünde wohl bis auf diesen Tag. Allein ich sage, dem Lande Sodoma wird es erträglicher ergehen am Tage des Gerichtes als dir."[3]

Wie den Landstädten und Landleuten in Galiläa, werfen die Apostel und mit ihnen die neutestamentlichen Schriftsteller den Führern der Nation zu Jerusalem, den Schriftgelehrten und Pharisäern, ihren Unglauben und den Justizmord vor, den sie an Jesus begangen, trotzdem sich dieser als Messias legitimiert habe durch Wunder. In öffentlicher, feierlicher Rede vor Christen, Juden und Heiden darf Petrus darauf hinweisen: „Ihr Männer von Israel, höret diese Worte: Jesus, den Nazarener, einen Mann, dem Gott unter euch Zeugnis gab durch Taten, Wunder und Zeichen, welche Gott durch ihn in euerer Mitte wirkte, wie ihr

[1] Matth. 8, 5 ff.; 9, 1. 18 ff.; Mark. 2, 1; 5, 21 ff.; Luk. 5, 17; 7, 1; 8, 40 ff.

[2] S. oben 371 f.

[3] Matth. 11, 21 ff.; Luk. 10, 12 ff.

auch selbst wisset, diesen . . . habt ihr durch die Hände der Gottlosen ans Kreuz geheftet und umgebracht. . . . Ihr wisset das Wort, welches ergangen ist durch ganz Judäa, ausgehend von Galiläa, Jesum von Nazareth, wie ihn Gott gesalbt hat mit dem Heiligen Geiste und mit Kraft, welcher dahinwandelte wohltuend und alle vom Teufel Vergewaltigte gesund machend, weil Gott mit ihm war. Und wir sind Zeugen von allem, was er getan hat im Lande der Juden und in Jerusalem."[1]

Und die herausgeforderten Zeitgenossen, jüdische, heidnische und christliche, anerkennen die Richtigkeit alles dessen.[2] Auch dafür, daß die Apostel noch jetzt im Namen Jesu Wunder vollbringen, legen die Gegner des Heilandes notgedrungen Zeugnis ab. Sogar der Hohe Rat urteilt nach eingehender Untersuchung der durch Petrus vollzogenen Heilung des Lahmgeborenen: „Was wollen wir mit diesen Leuten anfangen? Denn allerdings ist ein offenkundiges Zeichen geschehen durch sie, allen Bewohnern Jerusalems bekannt, und wir können es nicht leugnen."[3]

Das ist doch sicher eine so untrügliche Kontrolle der Wunder, daß auch die grimmste Kritik vernünftigerweise keine schärfere, sicherere verlangen kann. Es ist also ein durchaus unkritisches Gebaren, wenn man bei den Wunderberichten des Evangeliums von Legenden und gläubigen Sagenbildungen spricht. Und geradezu unverzeihlicher Leichtsinn ist es, wenn man zur Rechtfertigung dieser Legendenhypothese auf „religionsgeschichtliche" Wundermären verweist als Analogien zu den urchristlichen Wundererzählungen. Die historisch schlankweg unbrauchbaren Berichte aus dem Leben des pythagoreischen Philosophen und Wanderpredigers Apollonius von Tyana, die mythologischen Schnurren vom Heilgott Äskulap, die phantasiereichen Sagen von Buddha, Zarathustra und Confucius, die Mondwunder des Mohammed, die abergläubischen Fabeln, welche die Neger, die Tataren, die Eskimo, die Indianer von ihren Zauberern und Götzen berichten,[4] die, jedes geschichtlichen Kernes

[1] Apg. 2, 22; 10, 37–41.

[2] S. oben 367–380.

[3] Apg. 4, 16.

[4] An all das erinnert K. Furrer, Das Leben Jesu Christi, 2. Aufl., 119–122, um die Evangelienwunder religionsgeschichtlich begreifbar zu machen. Vgl. Traub, Die Wunder im N. Test., 2. Aufl., 27 f.; W. Sanday, The Life of Christ in recent research 206 f.; Naumann, Die Wertschätzung

baren „Jüdischen Wundererzählungen des neutestamentlichen Zeitalters“[1] kommen doch offenbar nicht in Vergleich mit den Wundern Jesu, welche am hellen Tag der Geschichte sich vollzogen und unter den Augen der Zeitgenossen des Wundertäters und der Wundertaten aufgezeichnet wurden.

II. Übernatürlichkeit der Wunder Jesu.

Übernatürliche, außernatürliche und natürliche Erklärung der Wunder Jesu. — Die Heilwunder Jesu und die physische Heilkunde. — Jesus kein Arzt. — Ohnmacht der Medizin bezüglich der Lahmen-, Blinden-, Tauben-, Stummen-, Aussätzigen- und sonstigen Kranken-Heilungen des Evangeliums. Die Heilwunder Jesu und die Psychotherapie. — Die Suggestion heilt keine ausgesprochen körperliche Leiden. — Die Kranken des Evangeliums nicht Hysteriker, also durch Suggestion nicht heilbar. — Der Glaube, den Jesus von den Kranken verlangt, hat nichts zu tun mit den „Glaubensheilungen“. — Die Heilerfolge Jesu grundverschieden von denjenigen der Psychotherapie,

des Wunders im N. Test. 78–85; van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, Göttingen 1903; Lembert, Der Wunderglaube bei den Römern und Griechen, Augsburg 1905; W. Soltau, Das Fortleben des Heidenwesens in der altchristlichen Kirche, Berlin 1906, 126–154; Weinreich, Altklassische Heilungswunder, Gießen 1910. Wer eine, freilich sehr unnötige Widerlegung der außerchristlichen Analogien zu den Wundern Jesu sucht, findet sie bei P. de Broglie, Problèmes et conclusions de l'histoire des religions, 3. édit., Paris 1897, 340–351; K. Beth, Die Wunder Jesu, Gr. Lichterfelde-Berlin 1905, 31–40; L. v. Gerdtel, Die urchristlichen Wunder vor dem Forum der modernen Weltanschauung, Eilenburg 1908, 62–71; J. Klug, Gottes Wort und Gottes Sohn, Paderborn 1909, 283–302; Fillion, Les miracles I, 120–128.

[1] Unter diesem Titel veröffentlichte Fiebig (Tübingen, Mohr 1911) eine Sammlung „wunderbarer“ Sprüche von Rabbinen aus der Zeit der Tannaiten und Amoräer, ungefähr 100 v. Chr. bis 500 n. Chr. Fiebig arbeitet hier mit einer bergeversetzenden Voreingenommenheit. Diese verleitet ihn dazu: 1. prahlerische Wundersprüche mit Wundererzählungen und Wundertatsachen zu verwechseln; 2. diese Wundersprüche laut Titel ins neutestamentliche Zeitalter zu verlegen, da sie sich doch auf sechs Jahrhunderte verteilen; 3. diese Wundersprüche so einseitig auszuwählen, daß sie gemäß des kompetentesten Beurteilers Strack die rabbinische Wunderüberlieferung auch nicht annähernd richtig wiedergeben; 4. diese Wundersprüche als Seitenstücke zu den Evangelienwundern hinzustellen, während sie in Wahrheit den größtmöglichen Gegensatz dazu bilden. Vgl. H. Strack, im Theologischen Literaturblatt 1912, H. 5; Esser, Jesus Christus, der göttliche Lehrer der Menschheit, Kempten, Kösel 1913, 146–148.

Besessenheit und Psychiatrie. — Die Dämonischen des Evangeliums zeigen wohl Symptome von Geistesgestörtheit, doch läßt sich ihr Zustand nicht auf bloßen Wahnsinn zurückführen. — Die summarischen Besessenheitsberichte des Evangeliums gestatten keineswegs die Annahme einer hysterischen Besessenheitsepidemie. — Daß es sich um teuflische Besessenheit und Teufelaustreibungen handelt, ergibt sich noch deutlicher aus jenen Evangelienperikopen, in denen einzelne Besessenheitsfälle beschrieben werden. — Der Dämonische in der Synagoge von Kapharnaum; die Tochter der Kanaaniterin; der mondsüchtige Knabe; der Besessene zu Gerasa. — Die Naturwunder: Verwandlung von Wasser in Wein; Brotvermehrungen; Wandeln über dem Wasser; Stillung des Seesturms. — Übernatürlichkeit dieser Wunder und „natürliche" Erklärungsversuche. — Die Totenerweckungen Jesu sind nicht Suggestivheilungen von Stuporösen. — Bei keinem der drei berichteten Fälle lag Scheintod vor. Töchterlein des Jairus; Jüngling von Naim; Lazarus von Bethanien. — Bankrott der „natürlichen" Erklärung der Evangelienwunder.

Übernatürliche, außernatürliche und natürliche Erklärung der Wunder Jesu.

Wir haben bisher die Geschichtlichkeit oder Tatsächlichkeit der dem Heiland zugeschriebenen Wunder dargetan. Es fragt sich jetzt, wie diese historisch gesicherten Tatsachen philosophisch zu erklären seien. Konnte sie Jesus bewirken mittelst rein natürlicher Kräfte? Oder nahm der Wundertäter seine Zuflucht zu außernatürlichen Faktoren, die jedoch Gott ferne stehen? Oder sind seine Wundertaten einzig erklärbar als übernatürliche, durchaus göttliche Werke?

1. Jesus selbst und mit ihm seine Jünger und das ganze Neue Testament behaupten unbedingt das letztere. Auch in der Folgezeit zweifelte niemand, der des christlichen Namens sich rühmte, an der absoluten Übernatürlichkeit der Wunder Jesu. Nicht bloß die katholische Kirche, auch die Häretiker hielten daran fest, sofern sie überhaupt am Christentum des Neuen Testamentes festhielten. Der Protestantismus rüttelte an dieser Überzeugung erst seit dem 17. Jahrhundert, seitdem er, mit Ausnahme der streng orthodoxen Richtung, eine Beute der „Aufklärung" und des Bibelrationalismus geworden war.

2. Neben der übernatürlichen Auffassung der Wunder Jesu lief aber von Anfang schon eine andere, außernatürliche Wundererklärung. Die jüdischen Zeitgenossen Jesu leiteten seine Wunder aus einem Bündnis mit dem Teufel ab. Die

Pharisäer gaben das volkstümliche und auf Volksbetrug berechnete Schlagwort aus: „Durch den Fürsten der bösen Geister treibt er die bösen Geister aus!“[1] „Beelzebub hat er und in dem Obersten der bösen Geister treibt er die bösen Geister aus.“[2]

Zwar führt bereits der Heiland selbst diese Ansicht ad absurdum. Gerade zu dem Zwecke sei er in die Welt gekommen, um die Werke des Teufels zu vernichten[3] und ihn, den Fürsten dieser Welt, aus seinem Reiche hinauszuwerfen.[4] Insbesondere liefern seine Teufelaustreibungen oder Besessenenheilungen den augenfälligen Beweis dafür, daß ein vollendeter Gegensatz zwischen ihm und Satan bestehe.[5] Und er knüpft daran die schlagende Folgerung: „Jedes Reich, das in sich gespalten ist, geht zugrunde, und jede Stadt und jedes Haus, das gegen sich geteilt ist, kann nicht bestehen. Und wenn der Teufel den Teufel austreibt, ist er gegen sich geteilt: wie wird also sein Reich bestehen?“[6] Wie ist es denkbar, daß derjenige, dessen ganze Tätigkeit auf die Überwindung und Vernichtung der dämonischen Herrschaft und die Festigung und Verherrlichung des göttlichen Reiches unter den Menschen gerichtet ist, vom Teufel Macht hierzu erlange? Und wo wollte auch Satan die Macht zu Wundertaten nehmen, die an sich schlechthin göttliche Allmachtstaten sind? Man denke an die Totenerweckungen, an die Naturwunder, an die auf augenblicklichen, plötzlichen Willensbefehl hin erfolgten Heilwunder! Trotzdem erhielt sich auch in der spätern jüdischen Überlieferung, der schriftlichen und mündlichen, die Behauptung von dem Satansbündnis Jesu zu Wunderzwecken. Näherhin spitzt sie sich zu dem Vorwurf der Zauberei zu, Jesus habe die Schwarzkunst in Ägypten gelernt.[7] Der Zusatz „in Ägypten“ will besagen, Jesus sei Träger einer ganz außergewöhnlichen Zauberei gewesen. Von Ägypten, dem klassischen Lande der Zauberkunst, heißt es im Talmud: „Zehn Maß Zauberei sind in die Welt herabgekommen. Neun Maß hat Ägypten und ein Maß die

[1] Matth. 9, 34.
[2] Mark. 3, 22. Ebenso Matth. 12, 24; Luk. 11, 15.
[3] 1. Joh. 3, 8.
[4] Joh. 12, 31.
[5] Matth. 12, 25 f.; Mark. 3, 23; Luk. 11, 17 ff.
[6] Matth. 12, 25 f.
[7] Vgl. hierzu die oben S. 379 zitierte Literatur.

gesamte übrige Welt erhalten."[1] Der Vorwurf also, Jesus habe seine Zauberkunst nicht von einheimischen, sondern von ägyptischen Zauberern gelernt, betont energisch, daß er ein Erzzauberer gewesen sei.

Justin der Märtyrer ist genötigt, im 2. Jahrhundert diesen Vorwurf abzulehnen gegenüber dem Juden Tryphon.[2] Origenes bekämpft im 3. Jahrhundert dieselbe Anschuldigung gegen Celsus, der sie aus jüdischen Quellen geschöpft.[3] Zu Beginn des 4. Jahrhunderts muß Arnobius neuerdings den „verleumderischen und kindischen" Einwurf widerlegen, als sei Jesus „ein Zauberer gewesen, der all seine Werke durch geheime Künste vollbracht, der aus den Heiligtümern der ägyptischen Engel mächtige Namen gestohlen."[4] Auch Eusebius,[5] Hieronymus,[6] Augustin[7] erwähnen das unsinnige, jüdische Gerücht.

Dasselbe war damals bereits leibhaftig in den Talmud[8] übergegangen, also ein Dogma des gesamten rabbinischen Judentums geworden. Die späteren jüdischen Polemiker bildeten die ebenso läppische als gemeine Lüge noch weiter aus. In der Schandschrift Toldoth Jeschua (Geschichte Jesu) insbesondere wird gefabelt, Jesus habe sich listigerweise im Tempel zu Jerusalem zu dem heiligen Steindeckel geschlichen, den daselbst angebrachten Namen Gottes gestohlen und mit der magischen Kraft desselben Wunder gewirkt.[9] Die ganze Sage ist so toll, daß nur die blinde Wut des fanatischen Judentums, dem auch die gemeinsten Mittel gut genug waren, um die Person des verabscheuten Nazareners in den Kot zu ziehen, sie glauben und kolportieren mochte. Man würde der denkenden Menschheit, auch der ungläubigen, eine Schmach antun, wollte man ihr heute noch beweisen, daß Jesus kein Zauberer gewesen sei.

[1] Qidduschin 49 b.
[2] Dial. c. Tryph. n. 17. 108.
[3] Orig. c. Celsum I, 28. 38; vgl. I, 6. 68; II, 49; VIII, 9.
[4] Adv. Gentes I, 43, Migne, Patr. lat. VI, 773.
[5] Demonstr. evang. III, 6, Migne, Patr. gr. XXII, 224 sqq.
[6] Tract. de Ps. 71, ed. Morin, Anecd. Mareds. III, 2, p. 80.
[7] De consensu Evang. I, 9—11, Migne, Patr. lat. XXXIV, 1049 sq.
[8] Tract. Schabbath f. 104 b.
[9] Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902, 53 f. 93 f. 123 f.

Einmal wurde indes eine gleichwertige Ansicht über ihn auch in neuerer Zeit geäußert. Im Zeitalter des verwilderten Okkultismus konnte es nicht fehlen, daß Jesus zu einem Spiritisten gestempelt wurde. Der Leipziger Professor Joh. Karl Friedrich Zöllner verlegt die Wunder Jesu in das Gebiet der „Transzendentalphysik." Sie sind nach diesem Gelehrten teils Ausflüsse magnetisch-seelischer Kräfte, teils spiritistische Manifestationen von Geistern, die für uns unsichtbar in der vierten Raumdimension leben, vorübergehend aber auch in unsere dritte Dimension hinabwirken.[1] Auch Maximilian Perty,[2] Johannes Kreyher,[3] traten für spiritistische Erklärung der Wunder Jesu ein, sofern diese sich zu einer natürlichen Erklärung nicht herbeilassen wollen. Während jedoch Perty den völlig aus der Luft geholten vierdimensionalen Geisterraum preisgibt, kehrte Kreyher zum Erstaunen der wissenschaftlichen Welt zu diesem Geisterrevier wieder zurück. Heute findet sich kaum mehr ein Gelehrter, der die Wunder Jesu als spiritistische Erscheinungen in genanntem Sinne ansehen würde.

Wir betonen: in genanntem Sinne. Insofern nämlich der Spiritismus mit Suggestion und Untersuggestion zusammenfällt, interessiert er uns hier gar nicht. Er verdient überhaupt nicht den Namen Spiritismus, sondern gehört in das Gebiet der Hypnose, der rein natürlichen Psychose hinein, von der wir später sprechen werden. Insofern jedoch unter Spiritismus jene moderne Form der Zauberei verstanden wird, welche mit außerweltlichen Wesen, mit jenseitigen Geistern in Verbindung zu stehen wähnt und dieselben zu Spukerscheinungen herauslockt, wird im Ernste kein Gebildeter mehr die Person und die Wunder Jesu damit in Verbindung bringen wollen.

Fechner, der Kollege Zöllners und Mitteilnehmer an den spiritistischen Sitzungen, auf welche gestützt Zöllner sich berechtigt glaubte, christliche und spiritistische Wunder miteinander zu verquicken, geißelt dieses Unterfangen als arge Verkehrung: „Denn zwischen beiden besteht ein solcher Gegensatz im Charakter, daß es wie Blasphemie erscheint, beide unter dieselbe Rubrik bringen und

[1] Wissenschaftliche Abhandlungen, Leipzig 1878—1879, II, 1187; III, 612.

[2] Der jetzige Spiritualismus, Leipzig 1879.

[3] Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder, Stuttgart 1880, 2. Bd.

dem Christentum damit aufhelfen zu wollen, daß man Christus für das begabteste Medium erklärt. Es ist ein Unterschied, wie aus dem Licht und aus der Nacht geboren, wie abnorm gesteigerte gesunde und abnorm verrückte Kraft. Christus warf sich in Vollbringung seiner Wundertaten nicht unruhig umher, verfiel nicht in volles oder halbes Unbewußtsein, rief nicht fremde Geister herbei, erklärte sich nicht von solchen besessen, nahm nicht Dunkel oder Halbdunkel zu Hilfe, wie unsere Medien heutzutage tun, sondern ging bei hellem Tage als ein gesunder, seiner Sinne, seiner geistigen und körperlichen Kraft vollkommen mächtiger Mann umher und machte gesund. Er hob nicht Tische, warf nicht Stühle um, machte nicht Kunststücke, die sich mit Taschenspielereien verwechseln lassen, ließ sich nicht dafür bezahlen, sondern machte eben gesund mit einer Kraft, die noch kein Medium bewiesen hat."[1]

Nur ganz oberflächliche und naive Okkultisten können den Spiritismus als neues Evangelium und die spiritistischen Erscheinungen als die Wunder dieses Evangeliums dem Christentum gegenüberstellen. Einer der hauptsächlichsten spiritistischen Schriftsteller der neuesten Zeit, Karl Kiesewetter, persifliert selbst diesen ungeheuerlichen Irrtum. „Dieses Hohelied des von den lieben Geistern gebrachten neuen Evangeliums beten nun alle Spiritisten gläubig nach, welche zu unwissend oder zu fanatisch sind, um zu wissen oder gestehen zu wollen, daß die Vorgänge von Hydesville, Rochester, Stratfort usw., worauf die angebliche Heilsbotschaft sich gründet, nichts sind als uralt bekannte, zu Dutzenden und Hunderten dagewesene sog. Spukerscheinungen, welche nur in dem geschichtslosen Amerika Aufsehen machen konnten, und die durch eine kenntnislose Presse und durch wohl sachlich, aber nicht geschichtlich prüfende Gelehrte als etwas Neues zu einem unverdienten Ansehen gelangten. Der Spiritismus — oder um das der anglo-amerikanischen Richtung geläufigere Wort Spiritualismus zu gebrauchen — besitzt weder theoretisch noch phänomenal die mindeste Berechtigung, sich für ein neues, die Welt reformieren sollendes Evangelium auszugeben."[2]

[1] Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879, 265 f.

[2] Kiesewetter, Geschichte des neueren Okkultismus, 2. Aufl. Besorgt von Rob. Blum, Leipzig, Altmann 1909, 500. Vgl. dazu auch das Buch des metaphysischen Okkultisten Jules Bois, Le miracle moderne, 5me, édit. Paris,

So scheidet zum vornherein jede außernatürliche Erklärung der Evangelienwunder aus. Jesus im Bunde mit Satan, ein Zauberer im Sinne des alten oder modernen Okkultismus — davon kann keine Rede sein. Es bleibt nur die Wahl zwischen übernatürlicher und natürlicher Erklärung der Wundertätigkeit Jesu.

3. Die gesamte ungläubige Kritik seit dem 17. Jahrhundert — die paar genannten Spiritisten abgerechnet, die wohl auf den Titel kritischer Evangelienforscher keinen Anspruch erheben — entscheidet sich für die natürliche Erklärung. Alle ihre Kräfte konzentrieren sich darauf, irgendeinen gangbaren Weg zu einer solchen Erklärung ausfindig zu machen. Es werden deren drei vorgeschlagen, und alle die tausend Wendungen der Fußpfade der einzelnen Wunderleugner münden in einen dieser drei Hauptwege ein. Zuerst wurde versucht, die Evangelien oder doch die formell wunderbaren Partien der Evangelien ohne weiteres als ungeschichtlich wegzuwerfen — sicher das radikalste Mittel, die Wunder Jesu los zu werden. Reimarus, Lessing, Strauß, Baur sind die Meilenzeiger auf dieser uns wohl bekannten Bahn der Evangelienkritik.

Sodann versuchte man an der Geschichtlichkeit der Evangelien und der evangelischen Wunderberichte im großen und ganzen festzuhalten, dieselben jedoch so abzuschwächen und umzudeuten, daß das Wunderbare, schlechthin Übernatürliche daraus verschwand. Gottlob Paulus ist der Vater dieser Richtung; seine „natürliche Wundererklärung" fand nicht bloß im rationalistischen Lager viel-

Ollendorf 1907, 87 s. 91 s. 103 s. 352. 364 s. 401, der jeden vorgeblichen Verkehr der Spiritisten mit der Geisterwelt als Lug und Betrug bezeichnet und im Spiritismus nichts weiter erblickt als Suggestion und Autosuggestion. Daß der Spiritismus, auch ganz abgesehen von den Wundern Jesu, mit dem Wunder überhaupt nichts zu schaffen hat, ist hier nicht nachzuweisen. Vgl. darüber J. E. Wieser, Der Spiritismus und das Christentum, Regensburg 1881, 109—144; C. Gutberlet, Der Spiritismus, Köln, 1882; W. Schneider, Der neue Geisterglaube, 2. Aufl., Paderborn 1885; Bonniot, Wunder und Scheinwunder, Mainz 1889, 227—255; F. G. Lee, Lights and Shadows, London 1894; Lapponi, Hypnotismus und Spiritismus, deutsch von Luttenbacher, Leipzig [1906] 101—162. 192—250; J. Bertrand, La religion spirite, 8. édit. Paris 1908; Désiré Lodiel, Les phénomènes télépathiques et le secret de l'Au-delà, 5. édit. Paris 1908; Flournoy, Esprits et médiums, Genève 1911.

fach Anklang, sondern machte sich bemerkbar bis in die pietistischen Kreise hinein.

Im Gegensatz zu den zwei genannten Methoden steht die neue historisch-kritische Schule. Sie fand, daß es ebenso unzulässig sei, alle Wunderberichte rundweg zu leugnen, als es unmöglich sei, alle Wunderberichte natürlich aufzufassen. Sie versuchte es deshalb mit einem Mittelweg. Ihre Parole lautet bis auf den heutigen Tag: Beibehaltung jener Wundertexte, welche eine natürliche Erklärung zuzulassen scheinen; Streichung jener Wunderberichte, welche eine natürliche Deutung zum vornherein ausschließen. Wir haben bereits dargetan, daß diese Halbierung vom geschichtlichen Standpunkte aus eben eine Halbheit ist: die Wunderberichte des Evangeliums müssen samt und sonders als geschichtliche Urkunden hingenommen werden. Es fragt sich nur mehr, ob diese Urkunden, so wie sie vorliegen, eine natürliche Erklärung zulassen, oder ob sie umgekehrt die Übernatürlichkeit der Wunder Jesu gebieterisch fordern und unzweifelhaft dartun. Wir müssen die evangelischen Wunderberichte nach ihren Hauptkategorien darauf untersuchen: die Krankenheilungen, die Teufelaustreibungen, die Totenerweckungen, die Naturwunder.

1. Die Krankenheilungen Jesu.

a) Die Heilwunder Jesu und die physische Heilkunde.

Die „natürliche" Erklärung der Heilwunder Jesu liegt darin, daß man sie auf ärztliche Hilfe zurückführt und den Heiland als Medizinmann auf die physischen Übel mit physischen Mitteln einwirken läßt. So verstanden es die älteren „natürlichen" Erklärer. Karl Heinrich Venturini schildert in seiner „Natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazareth"[1] Jesus stets als Facharzt, der ständig eine Reiseapotheke mit sich führte. Auch Gottlob

[1] Vier Bände. Kopenhagen 1800—1802. Dieses berüchtigte Buch, der Typus aller späteren Jesusromane, wird noch jetzt fast jedes Jahr in dieser oder jener Bearbeitung neu aufgelegt. Ein gewisser Ferd. Schmid, seines Zeichens Okkultist, flunkerte noch 1911 daraus eine Schrift zusammen (Wer war Jesus Christus? Donath, Leipzig), die mit schwindelhafter Reklame unter den Massen vertrieben wird. Der Mann preist sie als einen Originalbericht an, der aus „einer alten orientalischen Bibliothek" stamme, das „Christusproblem endgültig löse" und insonderheit „die ganzen mystischen Wundergeschichten auf einmal ganz natürlich erkläre"!!

Paulus denkt so in seinem „Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums". Beruhigungsmittel, Diät und eine dem jeweiligen Leiden angepaßte Spezialbehandlung waren beim Heiland an der Tagesordnung. Das spreche doch Jesus klar aus, wenn er den Jüngern befehle, die Kranken mit Öl zu salben,[1] und Fasten und Gebet als Mittel zur Austreibung hartnäckiger Dämonen bezeichne.[2]

Auch bei den neuern und neuesten Wunderkritikern begegnet uns diese Anschauung noch oft genug. Jesus soll ein „Wunderarzt", ein „Wunderdoktor", ein „Volksarzt" gewesen sein,[3] „immer hilfsbereit und gütig, ein guter Arzt unter den Kranken",[4] „gänzlich befangen in den Vorstellungen seiner Zeit, zum Teil sogar ihre Heilmittel nicht verschmähend".[5]

Und solche hohle und allgemeine Phrasen sollten beweisen, daß Christus als Mediziner mit natürlichen Heilmitteln und Arzneien seine Kranken gesund machte? Ein oberflächlicher Blick auf das Evangelium genügt, um uns vom Gegenteil zu überzeugen. Nirgends erscheint Jesus in der Rolle des Pharmazeuten; die berüchtigte Reiseapotheke steckt nur im Kopfe der natürlichen Erklärer; niemals wendet der Herr Heilmittel an, welche zu den jeweiligen Krankheiten in irgendeinem ärztlichen Verhältnisse stehen würden; er heilt ohne Kräuter und Chemikalien, aller ärztlichen Kunst und Gepflogenheit zuwider. Auch Th. Keim[6] und C. Weizsäcker[7]

[1] Mark. 6, 7. 13.

[2] Mark. 9, 29.

[3] A. Neumann, Jesus, wer er geschichtlich war? Freiburg i. Br. 1904, 100; P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Tübingen 1904, XIII; W. Heß, Jesus von Nazareth, Tübingen 1906, 18 f.; Frenssen, Hilligenlei, 130. Tausend, Berlin 1908, 519.

[4] Joh. Weiß, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, 16; Die Schriften des Neuen Testamentes I, Tübingen 1905, 112.

[5] Wernle a. a. O. 66. Vgl. überdies J. W. Belcher, Our Lord's Miracles of Healing considered in relation to medical Science, Oxford 1872; Ebstein, Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud, Stuttgart 1903; Ed. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Test., Sachsa i. Harz 1905, 27.

[6] Geschichte Jesu von Nazareth, Zürich 1867—1872, II, 157.

[7] Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 2. Aufl., Tübingen 1901, 236.

finden, daß dadurch die Annahme ausgeschlossen werde, als sei Jesus ein Mediziner gewesen und habe medizinische Wunderkuren vollbracht.

Allein das ist zu wenig gesagt. Zu der Tatsache, daß seine Heilungen faktisch nicht auf Rechnung der natürlichen Arzneikunde zu setzen sind, kommt die Unmöglichkeit, sie mittelst dieser Heilkunde oder überhaupt mittelst natürlicher Kräfte zu vollbringen. Um das einzusehen, brauchen wir nur die zahlreichen und vielgestaltigen Heilwunder des Evangeliums nach Gruppen geordnet zu überprüfen.[1]

Lahmenheilungen werden, von ganzen Scharen Geheilter abgesehen,[2] besonders zwei ausführlicher berichtet. Der Knecht des Hauptmanns zu Kapharnaum[3] leidet an Lähmung, höchstwahrscheinlich zerebraler oder spinaler Natur, und wird durch Jesus aus der Ferne und zwar durch ein einziges Wort geheilt. Einem Gichtbrüchigen sagt Jesus einfach: „Steh auf, nimm dein Bett und gehe in dein Haus," und es geschieht, so daß die Pharisäer wütend sich zurückziehen, indes das Volk Gott preist über solche Wundermacht und ausruft: „Nie sahen wir solches!"[4] Wir brauchen nicht zu sagen, daß kein Arzt Gelähmte auf diese Weise heilen kann.

Aus den zahlreichen[5] Blindenheilungen heben wir drei hervor. Einmal rufen den Heiland zwei Blinde an: „Erbarme dich unser, Sohn Davids!" und Jesus heilt sie durch bloße Berührung, mit dem Beifügen: „Es geschehe euch nach euerem Glauben!"[6] Ein andermal flehen zwei Blinde von Jericho zu ihm: „Herr, erbarme dich unser, Sohn Davids!" Und Jesus berührte ihre Augen und öffnete sie, und sie sahen und folgten ihm nach.[7] Sehr ausführlich berichtet der hl. Johannes über die Heilung eines Blindgeborenen durch Bestreichen der Augen mit

[1] Wo das ärztliche Gutachten in Betracht fällt, halten wir uns an die Monographie von Dr. med. K. Knur, Christus medicus? Ein Wort an die Kollegen und die akademisch Gebildeten überhaupt, Freiburg, Herder 1905.

[2] Matth. 11, 5; 15, 30; 21, 14.

[3] Matth. 8, 5; Luk. 7, 2; vgl. Joh. 4, 46.

[4] Matth. 9, 2; Mark. 2, 3; Luk. 5, 18.

[5] Matth. 11, 5; 15, 30; 21, 14; Luk. 7, 21.

[6] Matth. 9, 27—31.

[7] Matth. 20, 29; Mark. 10, 46; Luk. 18, 35.

Speichel und Erde und Waschen im Teiche Siloe, wobei die Pharisäer gerichtlich feststellen müssen, daß der junge Mensch ebenso wirklich von Geburt an blind gewesen sei, als er jetzt wirklich geheilt war.[1]

In allen drei Fällen ist die Heilung, so wie sie vollzogen wird, durchaus wunderbar; die Berührung, Bestreichung und Waschung haben keine ophthalmiatrische Bedeutung. Was erst, wenn Jesus plötzlich und durch bloßen Befehl vollbringt, was die Arznei nur selten und mittelst sorgfältiger Therapie erreichen kann? Die Heilung des Blindgeborenen insbesondere war überhaupt durch ärztliche Kunst gar nicht erreichbar. Dies gilt selbst für den günstigen Fall, daß es sich um angeborenen Star gehandelt haben sollte, welcher heute bisweilen durch Operation gehoben werden kann. „Diese Operation aber ist eine Errungenschaft der Neuzeit. Nun hat Christus den Star weder gestochen noch extrahiert. Auch die kühnste Phantasie hat sich nicht dazu verstiegen, ihm hier ein Skalpell in die Hand zu drücken. Wo bliebe denn auch die Vor- und Nachbehandlung, die Asepsis, die geschulte Assistenz?"[2]

Taube und Stumme hat Jesus ebenfalls in größerer Anzahl geheilt.[3] Die im Evangelium besonders besprochenen Fälle waren gewöhnlich mit Besessenheit verquickt. Nur Markus (7,32) berichtet von einem Taubstummen, ohne Besessenheit zu erwähnen. Christus legt seine Finger in die Ohren des Taubstummen, berührt dessen Zunge mit Speichel, spricht: „Öffne dich!" und der Taubstumme hört und redet recht. Einen taubstummen Besessenen[4] und einen stummen Knaben, der nach dem Zeugnis des Vaters von Geburt an mondsüchtig (vielleicht an epileptischen Dämmerzuständen leidend) war und vom bösen Geiste bald ins Wasser, bald ins Feuer geworfen wurde,[5] heilt Jesus von der Stummheit durch die Beschwörung des Teufels. Sehen wir von der Besessenheit ganz ab, so ist die plötzliche Heilung der Stummheit ohne ärztliche Behandlung in diesen zwei Fällen so sicher ein Wunder, als in dem zuerst angeführten, wo Jesus durch Berührung und Wortbefehl den Taubstummen heilt, also auf eine Weise, welche mit der ärztlichen Therapie nichts zu tun hat.

[1] Joh. 9, 1—41. [2] Knur a. a. O. 27.
[3] Matth. 11, 15; 12, 22; 15, 30.
[4] Matth. 9, 32; Luk. 11, 14.
[5] Matth. 17, 14; Mark. 9, 16; Luk. 9, 38.

Über die Aussätzigen oder Leprakranken, welche Christus geheilt hat, wird besonders in zwei Fällen genau berichtet. Nach der Bergpredigt kommt ein Aussätziger auf Jesus zu, betet ihn an und spricht: „Herr, wenn du willst, kannst du mich rein machen!" Jesus streckt seine Hand aus, rührt ihn an und sagt: „Ich will, sei rein." Und die Lepra ist von ihm gewichen.[1] Ein andermal laufen dem Meister beim Einzuge in eine Stadt zehn Aussätzige entgegen, die offenbar in der Leprosenstation vor der Ortschaft wohnten, und rufen: „Jesu, Meister, erbarme dich unser!" Jesus spricht zu ihnen nur: „Gehet hin, zeiget euch den Priestern." Und während sie hingingen, wurden sie rein.[2]

In beiden Fällen schickt Jesus die Geheilten zu den jüdischen Priestern, weil zufolge des Alten Testamentes[3] die Priester die Leprakranken beurteilen und von der menschlichen Gesellschaft absondern mußten, und sie allein nach eingetretener Genesung die Isolierung wieder aufheben konnten. Die jüdischen Priester ihrerseits, die Feinde Jesu, sollen und müssen die vollständige Heilung bezeugen.

Daß diese Heilung ein Wunder war, unterliegt keinem vernünftigen Zweifel. Selbst die heutige Medizin hat überhaupt noch kein erprobtes Heilmittel gegen ausgeprägten Aussatz. Ein Heilmittel gegen Lepra besitzt die Medizin nicht, und sollte es je gelingen, ein solches herzustellen (Serum usw.), so wird sie doch den Zerstörungen, welche die vorgeschrittene Lepra einmal angerichtet, immer gleich machtlos gegenüberstehen.[4] Jesus heilt nicht bloß die Lepra, er heilt sie vollständig, augenblicklich und aufs Wort, ohne sich an die moderne Asepsis und Antisepsis oder auch nur an die prophylaktisch-hygienischen Maßregeln des Alten Bundes zu halten. So heilt wieder nur Gott allein.

Damit haben wir kurz die Hauptgruppen der von Jesus wunderbar gehobenen Krankheiten gestreift. Es stehen aber noch eine Anzahl anderer typischen Einzelheilungen im Evangelium, wovon wenigstens folgende Erwähnung finden mögen. Ein seit 12 Jahren an Blutfluß (Menorrhagien) leidendes Weib, welches

[1] Matth. 8, 1–4; Mark. 1, 40–43; Luk. 5, 12.
[2] Luk. 17, 12.
[3] Lev. 13. u. 14. Kap.
[4] Knur 63.

ohne Erfolg ihr ganzes Vermögen für ärztliche Kuren aufgewendet hatte, wird durch bloße Berührung des Kleidsaumes Jesu augenblicklich gesund.[1] Nie wird durch ärztliche Behandlung diese Krankheit plötzlich geheilt werden. In so hartnäckigem Falle, wie der vorliegende, versagt die medikamentöse Therapie zudem gänzlich. Nur der operative Eingriff, den erst die moderne Asepsis möglich macht, vermag hier zu helfen. Mithin konnte dieser Fall durch natürliche Kraft weder so geheilt werden, wie Jesus ihn heilt, noch war er überhaupt in damaliger Zeit heilbar.

Eines Sabbats wendet sich Jesus zum großen Ärgernis der Pharisäer in der Synagoge mitleidsvoll an den Mann mit der verdorrten Hand und spricht zu ihm: „Strecke deine Hand aus", und er streckte sie aus, und sie war wieder gesund wie die andere.[2] Diese mit Muskelschwund (Atrophie) verbundene Lähmung ist äußerst selten heilbar, jedenfalls nie momentan. Wir stehen wieder vor einem Wunder.

An einem anderen Sabbat ruft Jesus eine Frau herbei, welche 18 Jahre krank und so gebückt war, daß sie nicht in die Höhe sehen konnte (chronische Gelenkaffektion mit allmählicher Knochenresorption und Knochenneubildung); er spricht zu ihr: „Sei geheilt von deiner Krankheit"; er legt ihr die Hand auf, und alsbald richtet sie sich auf und preist Gott.[3] An einem weiteren Sabbat berührt Jesus einen Wassersüchtigen, und er ist geheilt.[4] Dann besucht der Heiland an einem Festtag die Krankenhallen am Teiche Bethesda, findet einen Unglücklichen, der schon seit 38 Jahren litt und umsonst das heilkräftige Wasser zu erreichen suchte; Jesus sagt ihm: „Steh auf, nimm dein Bett und gehe." Und der Mensch ist gesund.[5] In all diesen Fällen muß die natürliche Medizin ihre Ohnmacht eingestehen. Sie heilt solche Leiden nur selten, heilt sie nie vollständig und vor allem nie augenblicklich, durch ein bloßes Wort oder eine Handbewegung. Nur der Herr über Gesundheit, Krankheit und Tod kann so heilen.

[1] Matth. 9, 20; Mark. 5, 25; Luk. 8, 43.
[2] Matth. 12, 10; Mark. 3, 1; Luk. 6, 6.
[3] Luk. 13, 11—13.
[4] Luk. 14, 2—4.
[5] Joh. 5, 2 ff.

b) Die Heilwunder Jesu und die psychische Heilkunde.

Einen Ausweg aus dieser unüberwindlichen Schwierigkeit schien die Psychologie und die Psychotherapie zu weisen. Daß von einer leiblichen Beeinflussung und ihr gemäß von physisch-medizinischen Krankenheilungen bei Jesus nicht die Rede sein könne, gestehen die einsichtigeren Kritiker der älteren Zeit und fast alle Modernen ein. Sie wandten und wenden sich darum der Ansicht zu, der Heiland habe es mit seelisch Kranken zu tun gehabt und mittelst seelischen (psychischen, suggestiven, hypnotischen) Einflusses diese geheilt.

Schon Dr. Paulus bezeichnete gelegentlich, wo es anders nicht gehen wollte, die Kranken im Evangelium, z. B. den Gichtbrüchigen, das an Blutfluß leidende Weib, als eingebildete Kranke, als Hysteriker, und erklärte, sie seien gesundet oder haben sich wenigstens eingebildet, gesundet zu sein, infolge ihres Zutrauens zu Jesus und des natürlichen, seelischen Einflusses, den Jesus auf sie übte.[1] Beinahe gleichzeitig definierte Schleiermacher, der „Bahnbrecher der neueren protestantischen Theologie", die Heilwunder Jesu als „menschenfreundliche und wohltätige Handlungen, wodurch Christus mit dem ihm innewohnenden Vermögen", mittelst seiner ihm „eigentümlichen Dignität" dem Leiden der Menschen abhilft".[2]

Der zu Beginn des 19. Jahrhunderts um sich greifende Meßmerismus,[3] Magnetismus oder Hypnotismus gab der psychischen Wundererklärung neuen Ansporn, näherhin eine psychophysische Richtung. Meßmer und seine Schüler glaubten nämlich, die Hypnose und die mit ihr verbundenen Wirkungen des Hypnotismus seien auf den tierischen Lebensmagnetismus zurückzuführen, d. h. auf eine im animalischen Organismus vorhandene Kraft, welche derjenigen des Magnets ähnlich sei und vom Magnetiseur auf den zu Magnetisierenden übertragen werde.

Christian Hermann Weiße bemächtigte sich dieser Ansicht und verwendete sie exegetisch. Er führt die Heilungswunder Jesu

[1] Paulus, Kommentar I, 517. 562. 563. 589. 792.

[2] Das Leben Jesu, herausgeg. von Rütenik, Berlin 1864, 217 f.

[3] So benannt nach dem Wiener Arzt Meßmer, gest. 1815.

auf eine „eigentümliche organische Begabung" Jesu zurück[1] und deutet diese als eine außergewöhnliche magnetische Heilkraft, die „sich zu der natürlichen Heilkraft eines Magnetiseurs etwa so verhält, wie das Kunstgenie eines Mozart zu dem Talent eines gewöhnlichen Virtuosen."[2] Allein nicht bloß hatte Jesus mit den magnetischen Kuren nichts gemein, sondern bald stellte sich heraus, daß es mit dem magnetischen Fluidum als einer organischen Kraft nichts sei, daß die hypnotisch-magnetischen Zustände hervorgerufen werden durch bloße seelische Suggestion oder Autosuggestion.

Die Kritik kehrte also zurück von der psycho-physischen zur rein psychischen Wundererklärung. Strauß spricht von „Heilung durch Erregung der Einbildungskraft",[3] Daniel Schenkel von „Wirkungen des persönlichen Menschengeistes", von „persönlich beruhigenden sittlichen Einwirkungen des leiblich und geistig gesunden" Herrn auf die nervös erregten oder geistig gestörten Kranken.[4] Theodor Keim leitet die Heilungswunder aus der „mitleidig sympathischen Geisteskraft" des Herrn ab;[5] Karl von Hase[6] aus der Macht des „reinen, sittlich-religiös-energischen Geistes, über gewisse krankhafte Zustände, in Jesu individuell entwickelt, mit Rücksicht auf jüdische Heilmethoden". Heinrich Julius Holtzmann findet „die inneren Bedingungen zu den Heilwundern teils in der eigentümlichen Geistesorganisation Jesu, teils in der Seelenstimmung und Richtung der zu Heilenden".[7]

Ad. Harnack kennt ebenso nur „von der geistigen Kraft Jesu gewirkte überraschende Heilungen".[8] Christus hat sie, wie Oskar

[1] Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet I, Leipzig 1838, 369.

[2] A. a. O. I, 352; vgl. 145—149. 350 ff. 370 ff.; II 141. 259. 263, sowie desselben Philosophische Dogmatik I, Leipzig 1855, 113—119.

[3] Leben Jesu für das deutsche Volk I, 20. Aufl., 136.

[4] Das Charakterbild Jesu, 3. Aufl., Wiesbaden 1864, 48—51.

[5] Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft, 2. Aufl., Zürich 1875.

[6] Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen, 2. Aufl., Leipzig 1875, 432.

[7] Die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863, 510. Übereinstimmend damit äußern sich A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1. Teil, 2. Aufl., Heidelberg 1873, 375 ff.; Carl Wittichen, Das Leben Jesu, Jena 1876, 54 f.; Albert Dulk, Der Irrgang des Lebens Jesu I, Stuttgart 1881, 265—319.

[8] Wesen des Christentums 19.

Holtzmann noch deutlicher erklärt,[1] durch „Suggestion", „durch den machtvoll geistigen Eindruck seiner Persönlichkeit" vollbracht. „Eine solche Persönlichkeit in ihrer ruhigen, selbstgewissen Art ist vor allem dazu geeignet, auch bei anderen durch den geistigen Eindruck auf körperliche Zustände einzuwirken. Diese sichere Festigkeit und der tatkräftige Wille zu helfen können nach immer wieder gemachter Erfahrung manchmal auf kurze Zeit, manchmal endgültig heilend auf den Körper des anderen einwirken."[2]

Auch nach Weidel sind die Heilwunder Jesu „nichts anderes als die offenkundigen Wirkungen einer übergewaltigen Willensenergie auf vertrauensvoll sich ihm hingebende hilfsbedürftige Gemüter. . . . Das einfache Wort: ‚Ich will, sei geheilt!' wirkt hier in der Tat als Machtwort: es verleiht dem schwachen Willen kraft der Autosuggestion die Energie, Gemüts- und Nervenleiden zu überwinden".[3]

„Sein Heilverfahren", belehrt uns Bousset, „war ein psychisches: er setzte die Kräfte des Innenlebens so kräftig in Bewegung, daß sie nach außen in das leibliche Leben hineinwirkten. Er heilte die Kranken durch sein unerschütterliches Vertrauen auf seinen himmlischen Vater und die in ihm wirksame göttliche Kraft, indem er in den Kranken und Leidenden dasselbe Vertrauen zu sich, als dem Gottgesandten, zu erwecken wußte. So liegt das Heilverfahren Jesu durchaus im psychologisch Begreiflichen. . . . Analogien bietet die religiöse Geschichte zahlreich bis in unsere moderne Zeit. . . . Die moderne Wissenschaft spricht hier von den merkwürdigen Vorgängen der Suggestion, Autosuggestion, Hypnose. Wir werden gut tun, gerade im Hinblick auf diese Analogien den Rahmen des Möglichen recht weit zu spannen. Wir haben zu rechnen mit dem ganz besonders gewaltigen Eindruck, den Jesu Person zu machen imstande war, mit der fast unberechenbaren Kraft eines unsäglichen Vertrauens der Masse zu dem immer erfolgreichen Arzt, mit einer kindlichen, naiven Bevölkerung."[4]

[1] Das Leben Jesu, Tübingen 1901, 149 f.

[2] Ebenda 149; vgl. O. Holtzmann, Christus, Leipzig 1907, 42 ff.

[3] Jesu Persönlichkeit, Halle 1908, 17.

[4] Jesus, 3. Aufl., Tübingen 1907, 22 f.; ähnlich Bousset, Was wissen wir von Jesus? 2. Aufl., Tübingen 1906, 55 f.

Hiermit schließen wir die Reihe der Ausschnitte aus der psychotherapeutischen Wundererklärung.[1] Die vorstehenden Stichproben genügen, um uns einen geschichtlichen Überblick und zugleich einen sachlichen Einblick in die Gedanken der Gegner zu verschaffen. Die von ihnen vorgeschlagene psychische Deutung der Wundertätigkeit Jesu würde jedoch offenbar nur unter zwei Bedingungen berechtigt sein, nämlich 1. daß die Kranken des Evangeliums durch Suggestion oder Hypnose heilbar waren und, 2. daß Jesus wirklich als Suggestionär oder Hypnotiseur sie heilte. Diese beiden Bedingungen treffen jedoch nicht zu.

Die Verteidiger der psychotherapeutischen Wundererklärung pochen so gewaltig auf die Macht der Suggestion, als vermöchte diese alle Krankheiten ohne weiteres zu heben. Das Gegenteil ist der Fall. Die Suggestion heilt überhaupt keine körperliche, sondern lediglich seelische Leiden. Sie beschränkt sich auf das Gebiet der Funktionsstörungen des Nervensystems, wofern diese auf Einbildung und Vorstellung beruhen und solange sie den Organismus noch nicht in Mitleidenschaft gezogen haben. Diese Leiden, welche unter den Sammelnamen von Neurose oder Hysterie fallen, können dem Kranken ausgeredet werden deshalb, weil er sich dieselben bloß eingeredet, eingebildet, vorgestellt hat.

Weiter geht jedoch die Macht der Suggestion nicht. Nur was durch Vorstellung entstanden ist, kann durch Vorstellung wieder entfernt werden. Unmittelbar körperliche, organische Krankheiten vermag die seelische Beeinflussung durch Suggestion nicht zu heben. Die Suggestion, das eingeflößte Vertrauen auf Heilung, Heilmittel

[1] Die Liste ließe sich beliebig vermehren. Es sei nur noch verwiesen auf Pfleiderer, Das Urchristentum I, 2. Aufl., Berlin 1902, 351 ff.; Entstehung des Christentums, München 1905, 79; J. Crooker, The Supremacy of Jesus, Boston 1904, 87—89; A. Neumann, Jesus, wer er geschichtlich war? Freiburg i. Br. 1904, 100—107; W. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? Leipzig 1905, 54—84; Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche, Berlin 1906, 133 ff.; R. Otto, Leben und Wirken Jesu, 4. Aufl., Göttingen 1905, 36 -39; Furrer, Leben Jesu Christi, 2. Aufl., Leipzig 1905, 129 f.; Mehlhorn, Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu, Leipzig 1906, 52 ff.; Heß, Jesus von Nazareth, Tübingen 1906, 20 f.; Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, 8.—10. Tausend, Tübingen 1907, 98; Traub, Die Wunder im Neuen Testament, 2. Aufl., Tübingen 1907, 39 ff.; P. W. Schmidt, Geschichte Jesu erzählt, Tübingen 1909, 71; H. Schäfer, Jesus in psychiatrischer Beleuchtung, Berlin 1910, 56.

und Heilarzt vermag wohl die medikamentöse Behandlung zu unterstützen; die Suggestion, besonders die Suggestion in ihrem höchsten Grade, d. h. im hypnotischen Wach- und Tiefschlaf, vermag wohl auch vorübergehend über die Krankheit hinwegzutäuschen. Aber nicht mehr. Von eigentlicher Heilung wirklicher Krankheiten ist dabei keine Rede. Die hypnotische Suggestion „hebt keinen Stein vom Boden auf", sagt Dr. Knur. „Die Hypnose heilt also überhaupt keine organische Krankheiten, sie gibt nur die Illusion der Heilung. Wer sagt, daß die Hypnose heilt, der muß auch sagen, daß der Alkohol- oder Morphiumrausch, die Chloroformnarkose heilen! Sie tun dies bekanntlich nicht, sie bringen nur den Schmerz zum Vergessen, sie können ein gewisses Wohlbehagen schaffen, das aber nicht standhält und der Umgebung wenig imponiert."[1]

Auch unerbittliche Wundergegner unter den Neurologen und Psychotherapeuten betonen das. Um von Charcot, Adolf Strümpell u. a. abzusehen, führen wir bloß Dr. Bernheim, den berühmten Begründer der psychologischen Schule von Nancy auf, der sich gewiß redlich bemüht hat, alle Wunder auf Suggestion zurückzuführen. Bernheim schreibt: „Die Suggestion ist nicht imstande, ein verrenktes Glied wieder einzurenken, noch ein infolge von Rheumatismus angeschwollenes Gelenk abzuschwellen, noch Hirngewebe, die zerstört sind, wiederherzustellen. . . . Übertreiben wir nicht! Der direkte Einfluß der Psychotherapie auf organische Verletzungen ist beschränkt. Man kann nicht mittelst derselben eine Entzündung heben oder die Entwicklung einer Geschwulst oder einer Aderverkalkung hemmen. Die Suggestion kann nicht die Mikroben töten oder eine Magenwunde heilen . . . oder die Tuberkeln entfernen."[2] Bei diesen und anderen körperlichen Leiden teilt Bernheim der Psychotherapie nur insofern eine Rolle zu, als sie bisweilen den Husten, die Schlaflosigkeit, die Mutlosigkeit wegsuggerieren kann. „Dadurch bringe ich dem Kranken Erleichterung, da ich ihn nicht heilen kann; manchmal sogar stärke ich dadurch seine Widerstandsfähigkeit gegen die Mikroben und hemme, wo nicht verhindere, die Entwicklung der Krankheit. . . . Aber heilen kann man nur, was eben (durch Suggestion) heilbar ist. Die

[1] Knur, 64. 65 f.

[2] Bernheim, Hypnotisme, suggestion, psychothérapie, 2. édit., Paris 1903, 321 s. 325.

Suggestion kann nicht wiederherstellen, was einmal vernichtet ist."[1] Selbst bezüglich der nervösen Störungen ist die Suggestion nach Bernheim nicht immer wirksam. Sie wirkt nur so lange, als die nervöse Funktionsstörung in keiner Weise den Organismus in Mitleidenschaft gezogen hat; sie heilt nur, insofern als die Nervenstörung noch nicht veraltet ist, und auch dann ist die Besserung vielfach nur vorübergehend und tritt erst nach langen, Wochen und Monate dauernden, Versuchen ein.[2]

Wer mithin die evangelischen Heilungen aus Suggestion herleiten will, muß vor allem nachweisen, daß Jesus es ausschließlich mit psychopathischen Kranken, mit Hysterischen zu tun hatte. Wir suchen aber umsonst nach diesem Nachweis. Kein Parteigänger der psychopathischen Wundererklärung hat auch nur bezüglich eines einzigen Krankheitsbildes des Evangeliums dargetan, daß es sich um bloße funktionelle Nervenstörung oder Hysterie handelte. Alle diese Kritiker ergehen sich in ebenso überschwenglichen als nichtssagenden Behauptungen. Nach Konrad Furrer z. B. wäre beinahe die ganze jüdische Nation nervös zerrüttet gewesen, wie wir Laien in der Arzneikunst sagen, also hysterisch, wie die medizinische Fachwissenschaft sich ausdrückt. Jesus „steht mitten in einem aufs äußerste aufgeregten Geschlecht. Wie wir wissen, wartete das Volk seinerzeit mit fieberhafter Ungeduld auf das Kommen des Messias. Das lange Hoffen und Harren von Tag zu Tag hatte die Nerven von Tausenden zerrüttet und eine ganze Menge von Krankheitserscheinungen hervorgerufen, die auf geheimnisvoller, tiefer Störung des Nervensystems beruhten. Solche Leiden setzen der medizinischen Behandlung einen hartnäckigen Widerstand entgegen nnd trotzen jahrelang allen Heilungsversuchen. Aber was der ärztlichen Kunst nicht gelingt, das vermag . . . eine starke seelische Erschütterung".[3] „Welch einen gewaltigen Eindruck muß auf diese Nervenkranken diese innerlichst gesunde, geheiligte Persönlichkeit (Jesu) gemacht haben! Ja, wir begreifen, daß Hunderte und Hunderte von ihm geheilt hinweggegangen sind!"[4]

[1] L. c. 352. [2] L. c. 327. 343. 355.

[3] Furrer, Leben Jesu Christi, 2. Aufl., 129 f.

[4] Furrer, Vorträge über das Leben Christi, Zürich 1902, 128. In der 2. Aufl., die unter dem obigen Titel „Leben Jesu Christi" erschienen ist, findet sich die letzte Stelle nicht mehr.

Lauter grundlose, banale Aufstellungen, die dem Fachmann höchstens ein mitleidiges Lächeln abgewinnen. So merkwürdige Erscheinungen die Hysterie auch hervorbringen kann, so sicher war die jüdische Nation nicht von einer hysterischen Epidemie berückt unter Ausschluß aller anderen wirklichen Krankheiten. Auf keinen Fall dürfen die Krankheitserscheinungen, wie sie im Evangelium konkret auftreten, mit einem Federstrich als hysterisch bezeichnet werden. Dr. R. J. Ryle,[1] ein anglikanischer Nervenarzt, kommt nach eingehender Prüfung zu dem Ergebnis, es „liege gar kein Grund vor zur Annahme, daß die (evangelischen) Heilungen durch religiöse Erregung erfolgt seien. Die Fälle sind zu häufig, und sie gehören nicht zu jener Kategorie, bei der wir eine Kur mittelst relgiöser Erregung erwarten dürften."[2] Auch Dr. Knur gibt in keinem einzigen Falle Hysterie zu. In den meisten Fällen liegt die hysterische Nervendepression und krankhafte Einbildung so offenbar fern, daß nur eingebildete Kritiker an Hysterie denken können. Man denke sich z. B. einen bis zum Sterben hysterischen lahmen Offiziersburschen in Kapharnaum! eine hysterische Wassersucht! eine hysterisch verdorrte Hand! hysterischen Aussatz mit Krebs! einen hysterischen Malchus mit seinem abgehauenen und wieder angeheilten Ohr! Die Kranken des Evangeliums waren also nicht Hysteriker, mithin durch Suggestion auch nicht heilbar.

Ist somit sogar die Möglichkeit der suggestiven Heilungen Jesu zu bestreiten, so noch vielmehr die Tatsächlichkeit derselben.

Zum Beweise, daß Jesus als Suggestionär geheilt habe, beruft man sich immer darauf, daß der Heiland von den zu heilenden Kranken Glauben forderte. Glaube, Vertrauen auf die Macht und Geschicklichkeit des Arztes seien aber die Bedingungen der suggestiven Heilungen, welche eben deshalb auch „Glaubensheilungen" genannt werden. Besonders seitdem Charcot in einer englischen Zeitschrift und später in einem eigenen Buche[3] die Parole ausgegeben, wird die Faith healing oder religiöse Suggestion immer wieder als Schlüssel zur psychischen Erklärung der evangelischen Heilwunder angepriesen.

[1] The neurotic Theory of the Miracles of Healing, in: The Hibbert Journal, Aprilnummer 1907, 572—586.

[2] L. c. 583.

[3] La foi qui guérit, Paris 1893.

Nun verlangt Jesus allerdings vorgängig seiner Wundertaten gewöhnlich den Glauben.[1] Glaube und Vertrauen seitens der Hilfesuchenden werden geradezu eine conditio sine qua non seiner Wundertaten. Daher heißt es: „Jesus konnte zu Nazareth nicht viele Wunder wirken infolge ihres Unglaubens."[2] Allein er verlangte Glauben und Vertrauen aus sittlichen, nicht aus medizinischen Gründen. Die leiblichen Wohltaten Jesu zielten pragmatisch immer auf Förderung des Seelenheils ab."[3] Und vor allem sollten die Wunder zum Glauben an seine Gottesgesandtschaft und Gottessohnschaft führen.[4] War die Förderung des Glaubens in diesem Sinne und zu diesem sittlichen Zwecke ausgeschlossen, so lag die Wunderwirksamkeit nicht mehr in der Richtlinie des gottmenschlichen Berufes Jesu; er mußte dann auch auf die verlangten Wundererweise verzichten; es fehlte dazu die sittliche Vorbedingung.

Hingegen dürfen Glauben und Vertrauen nicht als die bewirkende Ursache der Wunder Jesu angesehen werden. Nicht der Glaube heilte die Stummen, Blinden, Lahmen, kurz die Kranken des Evangeliums. Mit dem Vertrauen des Hysterischen, auf welches die Suggestion angewiesen ist, hat das von Jesus verlangte glaubensvolle Vertrauen überhaupt nichts gemein. Das ergibt sich offenkundig daraus, daß in vielen Fällen nicht von den Kranken, sondern bloß von deren Angehörigen Glauben und Vertrauen verlangt werden. Die Tochter der Kanaaniterin heilt Jesus aus der Ferne und auf den demütigen Glauben ihrer Mutter hin, ohne daß die Kranke von dem Vorgang Kunde hat.[5] Den heidnischen Offiziersburschen zu Kapharnaum macht er aus der Ferne und in dem Augenblicke gesund, da sein Herr ohne Vorwissen des Todkranken gläubig um Hilfe bittet.[6] Den Knecht aus der Rotte seiner Häscher heilt er, trotzdem derselbe weit entfernt war, an Jesus zu glauben.[7] Aber auch seine Jünger erfahren Jesu Wunderkraft oft in dem

[1] Z. B. Matth. 9, 22 f. 28 f.; 14, 31; Mark. 5, 34; Luk. 9, 48; 18, 41 f.
[2] Matth. 13, 58; Mark. 6, 5 f.
[3] Mark. 2, 1 ff.; Luk. 7, 47 f.; Joh. 5, 14; 8, 11.
[4] Matth. 13, 58; Luk. 4, 23 ff.; Joh. 11, 26.
[5] Matth. 15, 21 ff.
[6] Matth. 8, 5 ff.
[7] Luk. 22, 51.

Augenblicke, wo sie kleingläubig an ihr zweifeln, wie Petrus beim Meereswandeln[1] und die übrigen Apostel beim Seesturm.[2]

Wie das Vorgehen Jesu, so sind auch seine Erfolge grundverschieden von denen der Suggestionsheilung. Bernheim hat uns bereits erklärt — und jeder Psychopath wird es bestätigen — daß die suggestiven Kuren in sehr vielen, ja den meisten Fällen nicht gelingen, und wenn sie gelingen, so tritt die Heilung meist erst nach langen Bemühungen und geduldigen, beharrlichen Sitzungen ein, und auch dann sind die Rückfälle an der Tagesordnung. Wäre Jesus ein Psychotherapeut gewesen, „so würde man schnell herausgefunden haben, daß seine Heilkraft nicht in allen, sondern nur in einer kleinen beschränkten Gruppe von Krankheitsfällen sich bewähre. Denn wenn in einer Versammlung von Kranken ein oder zwei für seelische Therapie empfänglich sind, so eignet sich doch die Großzahl nie dafür."[3]

Und auch die wenigen geeigneten Personen würden erst nach ausgiebiger und dauernder Behandlung die „Privatklinik" des Wunderarztes von Nazareth verlassen haben, und der Rückfälligen müßte die Menge zu ihm zurückgekehrt sein. Wir wissen, wie schnurstracks alles das dem Evangelium zuwiderläuft. Jesus heilt jegliche Krankheit, ohne zuerst zu diagnostizieren, ob die Kranken einer psychischen Heilung zugänglich seien oder nicht. „Er heilte alle!" Er heilte, ohne Zeit und Geduld zu erschöpfen: ein Wort, ein Wink, ein Willensbefehl, und das Wunder ist geschehen. Und wo fände man im Evangelium einen Geheilten, der rückfällig geworden wäre? Sie würden dem Rufe des Wundertäters ein jähes Ende bereitet haben. Statt als Wunderheiland würde Jesus vor uns stehen als Kurpfuscher.

So schneidet denn die psychotherapeutische Erklärung der Krankenheilungen Jesu verzweifelt schlecht ab. So schlecht, daß einzelne Kritiker zu der erheiternden Bemerkung sich versteigen: Die Geheilten des Evangeliums seien nicht wirklich geheilt gewesen; sie hätten sich bloß eingebildet, geheilt zu sein — der Aussätzige, der seine gesunde Hand mit dem Ausruf mustert: „Ich bin rein"; die Blinden, welche sehen, die Lahmen, welche hüpfen, die Stummen,

[1] Matth. 14, 28 ff.
[2] Matth. 8, 26.
[3] Ryle, l. c. 577.

welche Gott preisen, Malchus, dessen beide Ohren für zeitlebens festsitzen — lauter Einbildungen! Da hört freilich jede ernste Diskussion und ehrliche Forschung auf.

Wer im Gegenteil vorurteilslos die Wunder des Evangeliums betrachtet, sieht ohne Schwierigkeit ein, daß sie weder durch psychische Einwirkung, noch durch physische Heilbehandlung gewirkt worden sind und gewirkt werden konnten.

2. Die Teufelaustreibungen Jesu.

Zu den psychisch Kranken rechnet die wunderscheue Kritik ohne weiteres auch die Dämonischen oder Besessenen des Evangeliums. Nur stehen die Dämonischen noch eine Stufe tiefer als die Kranken, von welchen bisher die Rede war. Während diese als eingebildete Nervöse oder Hysterische anzusehen sind und durch Psychotherapie geheilt wurden, sind die Dämonischen als Wahnsinnige oder Hystero-Epileptische zu betrachten; sie bilden die eigentliche Kundschaft der Psychiatrie, und Jesus half ihnen in seiner Eigenschaft als Irrenarzt. Mit teuflischer Besessenheit hatten die sogenannten Dämonischen nichts zu tun; sie konnten als Besessene ausgegeben werden nur von einer abergläubischen Zeit, welche im Wahnsinn Teufelsspuk und Teufelswerk erblickte. So die moderne Wunderkritik.

Der Bibelrationalist Semler hat diese Hypothese als erster eingehend vertreten.[1] Ihm schlossen sich um die Wende des 18. Jahrhundert an G. Paulus, A. Feller, Bahrdt, Hauber und Schelling, denen zufolge der Satan nur ein abstraktes Prinzip ist und folglich keine persönliche Existenz hat weder an sich, noch viel weniger in etwa besessenen Menschen. Die Rationalisten des 19. Jahrhunderts teilten sämtlich diese Ansicht, so de Wette, Schenkel, Schleiermacher, Strauß, Renan und Hase.

Hase insbesondere wird für die psychiatrische Auffassung als maßgebend und bahnbrechend angegeben.[2] Die Kernstellen seiner Ausführung sind folgende: „Niemals hat sich einer strengen, vorurteilslosen Untersuchung in solcher Krankheit (Besessenheit) ein

[1] Semler, Commentatio de daemoniacis quorum in Novo Testamento fit mentio, Halae 1779.

[2] So bei Friedrich Nippold, Die psychiatrische Seite der Heilstätigkeit Jesu, Bern, Wyß 1889, 15.

übernatürliches individuelles Wesen als Urheber bewährt. Diese Krankheitsform geht nur von einer phantastischen Volksvorstellung aus. Nicht deshalb also weil Dämonenbesitzungen nicht mehr vorkommen, verleugnen wir sie: vielmehr weil diese Seelenstörungen noch immer vorkommen, nur ohne diese Personifikation des Wahnsinnes und der Epilepsie, die der gemeine Sprachgebrauch das böse Wesen nennt: und sobald diese Einbildung wieder lebendig wird in der Volksphantasie, da finden sich auch wieder dämonische Besitzungen, so im Mittelalter, im Morgenlande, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, als der Exjesuit Gassner Teufel austrieb in Bayern, vor Jahrzehnten in Schwaben, wo das poetische Weinsberg der Hades war, aus dem die Dämonen kamen. Unsere Ärzte, soweit menschliche Hilfe gegen den Wahnsinn reicht, verstehen diese Seelenstörungen zu heilen, wie Hippokrates und Plotin, der kein Aufklärer war, durch Diät, Aderlässe und Purganzen."[1]

Nun, bezüglich dieser Therapie dürften Hase und seine Gewährsmänner bei der modernen Medizin keine Zustimmung finden; wohl aber glauben manche Psychiater, wie Charcot, Charles Daremberg, Charles Richet und neulich J. Preuß[2] die Dämonischen des Evangeliums kurzweg als Irren und Jesus als Irrenarzt bezeichnen zu dürfen. Sie stützen sich dabei einerseits auf die Tatsache, daß in früherer Zeit der Wahnsinn oft mit Besessenheit verwechselt wurde, und daß die Dämonischen des Evangeliums Krankheitssymptome aufweisen, welche dem Wahnsinn eigentümlich sind.

Im Vertrauen auf diese Handreichung seitens der Arzneikunde deutet die genannte liberale Theologie und Kritik der letzten Jahrzehnte alle Teufelaustreibungen des Evangeliums psychiatrisch.[3]

[1] Geschichte Jesu, Leipzig 1876, 350 f.

[2] Nerven- und Geisteskrankheiten nach Bibel und Talmud, in: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medizin, herausgegeben von Deutschlands Irrenärzten, Berlin 1899, 107 ff.

[3] Wir verweisen beispielsweise auf Keim, Geschichte Jesu II. 185—204; Weizsäcker, Untersuchungen, 2. Aufl., 240 f.; A. Réville, Jésus de Nazareth II, Paris 1897, 76—78; F. C. Conybeare, The Demonology in the New Test., in: Jewisch quarterly Riview 1894—1897; O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 94; Leben Jesu 150—152. 211; Heß; Jesus von Nazareth 18; P. W. Schmidt, Geschichte Jesu erzählt 16 ff.; Traub, Wunder im N. T.

Selbst manche Forscher konservativerer und gar protestantisch „orthodoxer" Richtung erkennen unter den Dämonischen nur mehr Wahnsinnige, Tobsüchtige, Epileptische an[1] oder sie sprechen „von der Austreibung des Hochmutsteufels, des Geiz-, Neid- und Zwietrachtsteufels und anderer schlimmer Leidenschaften, um den Besessenheitswundern zu entfliehen".[2]

Merkwürdigerweise teilte zu Beginn des 19. Jahrhunderts sogar der katholische Theologe Jahn[3] die Ansicht, die Dämonischen seien nur natürliche Kranke gewesen; das jüdische Volk habe sie aus Aberglauben als Besessene angesehen, und Jesus habe sich dieser volkstümlichen Ansicht angepaßt. Trotzdem Jahn ob diesen Behauptungen indiziert wurde, wiederholte sie Hermann Schell in dem Sinne, daß er die Dämonischen als bloße Kranke ausgibt, die von Christus, allerdings auf wunderbare Weise, geheilt wurden.[4] Schells Schüler, Florenz Chable, lehnt diese Idee seines Meisters nur halbwegs ab, indem er bemerkt: „Ob sie aber nicht den Prinzipien einer gesunden Exegese widerspricht und dem Texte Gewalt antue, das scheint uns eher bejaht als verneint werden zu müssen."[5]

In Wirklichkeit ist das eine Zwitterstellung, welche den Evangelien ebensowenig gerecht wird, als sie die moderne Kritik befriedigt. Die Evangelisten und Christus in den Evangelien sprechen von wirklicher Besessenheit und wirklichen Teufelaustreibungen und zwar so, daß sie damit ihre eigene Anschauung über die Dämonischen zum Ausdruck bringen, weit entfernt davon, sich einer etwaigen richtigen oder unrichtigen Volksvorstellung bloß anzubequemen.[6] Diese Halbheit würde auch keineswegs die

32 ff.; A. Neumann, Jesus, wer er geschichtlich war? 99—104; Baumann, Die Gemütsart Jesu, Leipzig 1908, 40; Loisy, Les évangiles synoptiques I, 207—208.

[1] Beyschlag, Leben Jesu I, 3. Aufl., 308—313; Barth, Hauptprobleme, 3. Aufl., 128—137.

[2] Ménégoz, Der biblische Wunderbegriff 24 f.

[3] Biblische Archäologie § 194 ff.

[4] Schell, Christus, Mainz, Kirchheim 1903, 43.

[5] Chable, Die Wunder Jesu, Freiburg, Herder 1897, 59. „Das ist das Mindeste und Mildeste, was sich über derartige Anschauungen sagen läßt", schreibt dazu mit Recht Fonck, Leben und Lehre Jesu in der neuesten Literatur, in: Zeitschrift für kathol. Theologie XXVII, Innsbruck 1903, 318.

[6] Die Sache erhellt ohne weiteres aus den evangelischen Texten. Eingehendere Darstellung bei Alfred Edersheim, The Life and Time of Jesus

ungläubige Kritik versöhnen. Letztere besteht auf der rein natürlichen, psychiatrischen Auffassung; sie erkennt in den Dämonischen nicht wirkliche Kranke an, sondern lediglich Wahnsinnige; sie lehnt deshalb auch jede wunderbare Heilung ab und sieht in Jesus nur einen suggestionnierenden Irrenwart. Die nachfolgenden Ausschnitte aus Harnack, Bousset und Nippold spiegeln diese Stellungnahme des modernsten Unglaubens klipp und klar wider.

Harnack legt großes Gewicht darauf, daß nicht bloß die Evangelien von Besessenen berichten, sondern daß sich ganz ähnliche Erzählungen in vielen Schriften jener Zeit finden, in griechischen, römischen und jüdischen. Die Vorstellung der „Besessenheit" war überall eine geläufige, ja sogar die damalige Wissenschaft faßte einen großen Kreis krankhafter Erscheinungen so auf. . . . Sie (die Evangelien) nehmen nur an den allgemeinen Zeitvorstellungen Teil. Heute begegnen wir diesen Formen der Geisteskrankheiten nur noch selten; ausgestorben sind sie jedoch noch nicht. Wo sie aber auftreten, ist heute noch wie damals das beste Mittel, ihnen zu begegnen, das Wort einer kräftigen Persönlichkeit. Sie vermag den „Teufel" zu bedrohen, zu bezwingen und so den Kranken zu heilen. In Palästina müssen die „Dämonischen" besonders zahlreich gewesen sein. Jesus erkannte in ihnen die Macht des Übels und des Bösen, und durch die wunderbare Gewalt über die Seelen derer, die ihm vertrauten, bannte er die Krankheit.[1]

Noch bezeichnender schreibt Bousset: „In den dämonischen Kranken erkennen wir mit voller Deutlichkeit Irrsinnige. Wir können sogar die einzelnen Formen des Irrsinns oder der nervös bedingten Krankheiten noch deutlich feststellen. Die Volksvorstellung führte nämlich die unheimlichen Erscheinungen bei diesen Krankheiten auf die direkte Wirkung von bösen Geistern, Dämonen zurück, von denen man die Kranken besessen dachte. Jesus, ganz ein Sohn seiner Zeit in diesen äußeren Vorstellungen, teilte diese Anschauung. Er trieb in den Kranken wohnenden Dämonen aus.

---

the Messiah II, 5. edit., London 1890, 770—777; B. Weiß, Leben Jesu, 4. Aufl., Stuttgart 1902, 438—441; Bruce, The miraculous element in the Gospels, New York 1706, 172—192; Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg 1908, 365 f.; Fillion, Les miracles de N. S. Jésus-Christ II, Paris 1911, 255—261.

[1] Harnack, Wesen des Christentums 37 f.

Was tatsächlich dabei wirksam wurde, das war die heilende, beruhigende Macht seiner außerordentlichen Seelenkraft."[1]

Nippold hat das bündig in einem Satz ausgesprochen: „In all' den verschiedenartigen Formen der Krankheit (der Dämonischen) erkennen wir deutlich ebensoviele Arten der Gemüts-, der Geistes-, der Nervenstörungen unserer Tage, und in der Art, wie unser Herr sie behandelt, eine selbst von seinen Gegnern in ihrem gehässigsten Vorwurf anerkannte psychiatrische Meisterschaft."[2]

Bevor wir diese psychiatrische Erklärung der Besessenheit an den evangelischen Berichten selbst messen, müssen wir auf ein Mißverständnis hinweisen, auf dem die gegnerische Kritik beruht und mit dem sie fällt. Ihr einziger Stützpunkt ist die Beobachtung, daß die Dämonischen des Evangeliums Symptome von Geistesgestörtheit aufweisen. Fritz Barth darf als Sprecher der ganzen psychiatrischen Richtung gelten, wenn er schreibt: „Was uns gegenüber allen Geschichten von Besessenen stutzig macht, ist der Umstand, daß keines der Symptome dieser Leute anderer Art ist, als wie wir sie heutzutage als Symptome der Geisteskrankheiten (besser Gehirn- und Nervenkrankheiten) kennen und psychiatrisch behandeln."[3] Daraus wird denn nicht bloß geschlossen, daß sie einfach Wahnsinnige gewesen seien, sondern auch, daß die ganze damalige Zeit und Christus mit ihr den Wahnsinn als Besessenheit angeschaut haben.

Allein schon die genannte Ansicht, daß alle Dämonischen des Evangeliums geisteskrank gewesen seien, ist unbewiesen und unbeweisbar. Sie entspringt lediglich dem Vorurteil, daß der Glaube an dämonische Besessenheit überhaupt Wahn und Wahnsinn sei. Der Geschichtsforscher weiß mit solchen Voraussetzungen nichts anzufangen. Er hat die tatsächlichen Besessenheitsfälle im Lichte der evangelischen Quellen zu beurteilen. Diese nun gestatten keineswegs, alle Dämonischen als Geisteskranke auszugeben. Es wird sich bald zeigen, daß von sämtlichen Besessenen, deren Heilung die Evangelien berichten, bloß einer, der Tobsüchtige von Gerasa[4], ein Irre gewesen ist. Beim Besessenen

[1] Bousset, Jesus, 3. Aufl., Tübingen 1907, 23 f.
[2] Nippold a. a. O. 28.
[3] Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 131.
[4] Mark. 5, 1—5; Matth. 8, 28; Luk. 8, 26.

in der Synagoge von Kapharnaum ist das zum mindesten zweifelhaft. Die Krämpfe dieses Dämonischen „erscheinen nicht als Symptome der Krankheit, sondern konstatieren vielmehr den Eintritt der heilbringenden Krisis".[1] In allen übrigen Fällen beruht die Annahme von Geisteskrankheit der Dämonischen auf bloßen Vermutungen. Die psychiatrische These läßt sich also schon deshalb nicht konsequent durchführen und versagt bezüglich der meisten Besessenheitserzählungen.

Wollten wir indes sogar zugeben, die Wahnsinns-Symptome spielen bei den Dämonischen eine viel größere Rolle, so würde daraus noch keineswegs folgen, daß die Dämonischen des Evangeliums nur Geisteskranke gewesen seien. Vielmehr kann Geisteskrankheit mit Besessenheit sich wohl paaren; ja es ist sogar selbstverständlich, daß die Besessenheit sich vereinigt mit psychischen Leiden, mögen sie dann eigentlicher Wahnsinn oder doch mit Wahnsinn verwandt sein. Ohne Trübung oder gar Zerstörung des psychischen Gleichgewichts und der damit zusammenhängenden psycho-physischen Funktionen ist die Besessenheit gar nicht denkbar.

Die Analogie mit den hypnotischen Zuständen macht das begreiflich. Der Hypnotisierte ist in der absoluten Gewalt des Hypnotiseurs; dieser diktiert ihm seine eigenen Gedanken und zwingt ihm seinen Willen auf. Das psychische Ich des Hypnotisierten wird ganz und gar ausgeschaltet und ersetzt durch dasjenige des Hypnotiseurs. Dieser leitet also auch den gesamten vom psychischen Ich abhängigen Nervenapparat und verursacht beliebige nervöse Krankheitserscheinungen, sogar vorübergehende Stummheit, Blindheit, Starrheit usw. Die Besessenheit ist nun sozusagen eine teuflische Hypnose, nur daß der Hypnotiseur hier im Hypnotisierten wohnt, nicht bloß von außen auf denselben wirkt. Deshalb machen sich beim Besessenen die genannten seelischen und seelisch-körperlichen Erscheinungen der Hypnose in gesteigertem Maße und in unheimlichster Form geltend. Die Dämonischen sind in der Gewalt der bösen Geister. Dieser denkt, will, spricht und handelt aus ihnen und durch sie. Sie gehören nicht mehr sich selbst an, sondern jenem geheimnisvollen Andern, mit dem sie ihr Doppelleben teilen und dessen Spielball sie geworden sind. Dieser übermächtige böse

[1] B. Weiß, Leben Jesu I, 4. Aufl., 442.

Geist vergewaltigt den schwächeren Menschengeist, unterbindet die Tätigkeit der Seele und stört ihren leitenden Einfluß auf das Nervensystem und dadurch auch den ganzen leiblichen Organismus. Die Folgen eines so gewalttätigen Eingriffs sind Verstimmungen des Nervensystems, Nervenzuckungen, Nervenschwächen, Nervenlähmungen, epileptische Zustände, selbst totales Versagen der Sinnesnerven und daherige Taubheit, Blindheit, Stummheit, lauter Dinge, die wir auch bei den Geisteskranken beobachten können.

Was der subjektive Wahn beim Irrsinnigen, was die psychische Suggestion des Hypnotiseurs beim Hypnotisierten verursacht, das und ähnliches verursacht die physische Anwesenheit des Teufels im Besessenen. Ohne daß die Besessenen im formellen Sinne Geisteskranke zu sein brauchen, bringt die Besessenheit doch leicht Zustände mit sich, die an seelische oder seelisch-körperliche Krankheiten erinnern.

Es geht demnach nicht an, die Dämonischen des Evangeliums als Wahnsinnige zu erklären, einfach deshalb, weil sie, teilweise wenigstens, Krankheitssymptome aufweisen, die auch bei Geisteskranken zutage treten. Vielmehr frägt es sich erst jetzt, ob der Zustand der Dämonischen aus bloßen subjektiven Wahnideen abgeleitet werden könne oder nicht. Wenn ja, dann mögen die Dämonischen von den psychiatrischen Kritikern als Hystero-Epileptiker oder Wahnsinnige bezeichnet werden und ihre Heilung als natürliche Suggestionswirkung; wenn nein, dann handelt es sich eben um wirkliche Besessene, die Jesus in seiner Wundermacht vom Teufel befreite. Wir untersuchen auf diese Frage hin zuerst die sämtlichen Besessenheitsberichte des Evangeliums und sodann jene Einzelfälle von Dämonischen, welche von den Evangelisten ausführlicher dargestellt sind.

Die summarischen Besessenheitsberichte lauten so:

„Es verbreitete sich der Ruf von Jesus über ganz Syrien und man brachte alle zu ihm, die sich übel befanden und die mit allerlei Krankheiten und Leiden behaftet waren, auch die vom Teufel Besessenen, die Mondsüchtigen und Gichtbrüchigen und er heilte sie."[1]

„Die von unreinen Geistern Geplagten wurden geheilt."[2]

[1] Matth. 4, 24. [2] Luk. 8, 16.

„Er predigte in den Synagogen, in ganz Galiläa und trieb die Teufel aus."[1]

„Als es Abend geworden, brachten sie viele zu ihm, die von bösen Geistern besessen waren, und er trieb die Geister mit einem Worte aus und machte alle Kranken gesund."[2]

„Sie brachten zu ihm alle, die sich übel gehabten, auch die Besessenen. . . . Und er heilte viele, welche an mancherlei Krankheiten gelitten; auch viele böse Geister trieb er aus und ließ sie nicht reden, weil sie ihn kannten."[3]

„Auch die unreinen Geister fielen, wenn sie seiner ansichtig wurden, vor ihm nieder und schrieen, sagend: Du bist der Sohn Gottes! Und vielmals drohte er ihnen, daß sie ihn nicht offenbar machen sollten."[4]

„Es gingen auch böse Geister von vielen aus, die da riefen und sprachen: Du bist der Sohn Gottes! Er aber drohte ihnen und ließ sie nicht reden, weil sie wußten, daß er der Messias sei."[5]

„Es traten einige Pharisäer zu ihm (Jesus) hin und sprachen: Entferne dich von hier, denn Herodes will dich töten. Und er antwortete: Gehet hin und saget diesem Fuchsen: Ich treibe die Teufel aus und vollbringe Krankenheilungen heute und morgen, und am dritten Tage vollende ich."[6]

Die psychiatrische Kritik ist mit diesen Berichten von Massen-Besessenheit schnell fertig! „Hysterische Besessenheitsepidemie! Die Dämonischen litten an Besessenheitswahnsinn und wurden von diesem ihrem Wahne geheilt durch die Suggestionstätigkeit Jesu."

So können aber doch nur Leute sprechen, die in Sachen sehr übel beraten sind. Jeder Fachmann wird im Gegenteil gestehen, daß von einer hysterischen Besessenheitsepidemie unter obwaltenden Umständen keine Rede sein kann. „Gegen den epidemischen Besessenheitswahn spricht die Tatsache, daß in keinem einzigen der biblischen Fälle die Betroffenen sich selbst als Besessene vorstellen, wie es doch der Definition entspräche. Auch handelt es

[1] Mark. 1, 39.
[2] Mark. 8, 16.
[3] Mark. 1, 32. 34.
[4] Mark. 3, 11 ff.
[5] Luk. 4, 40 ff.
[6] Luk. 13, 31 f.

sich nirgends um geschlossen Zusammenlebende; während die bekannten hysterischen Epidemien (alle sehr hartnäckiger Natur) in Schulen, Gefängnissen, Klöstern beobachtet worden sind, nicht etwa unter Vagabunden usw."[1]

Aber auch abgesehen hiervon ist eine Besessenheitsepidemie von solcher Ausdehnung unannehmbar. Abgesehen davon, daß zur Zeit Christi auch außerhalb Palästina häufige Fälle von Besessenheit vorkamen — Harnack beruft sich ja darauf —, begegnen sie dem Heiland in ganz Galiläa und Judäa, wo immer er den Fuß hinsetzt. Die Geschichte kennt kein einziges Beispiel einer so weit um sich greifenden Geisteskrankheit und die medizinische Psychologie fände dafür keine Erklärung. Sogar Kalthoff bemerkt dazu: „Die Massenhaftigkeit, in der diese Dämonischen überall, in den Städten wie in den Dörfern auftreten, muß doch einigen Verdacht erregen gegen die vulgäre Annahme, daß unter denselben einfach nervöse (oder gar verrückte) Menschen zu verstehen seien."[2]

Umgekehrt verstehen wir die Häufigkeit der Dämonischen zur Zeit Christi[3] leicht, wenn wir in ihnen Besessene erblicken. Jesus ist gekommen, den Satan niederzuwerfen und die Menschheit von der Sklaverei der Dämonen zu befreien. Kein Wunder also, daß auch Satan seine Herrschaft mit außerordentlicher Zähigkeit verteidigt und seinem gewaltigen Gegner die Beute streitig macht. Es handelte sich zur Zeit Jesu um das entscheidende riesige Ringen zwischen Satan und Sohn Gottes, zwischen Satansreich und Gottesreich, wie der Herr selbst sagt: „Jetzt ist Gericht über die Welt: jetzt wird der Fürst dieser Welt (Satan) hinausgeworfen."[4]

[1] Knur, Christus medicus? 43.

[2] Das Christus-Problem, 2. Aufl., Diederichs 1903, 22.

[3] Über die Besessenheit in der vor- und nachchristlichen Zeit vgl. Franz Delitzsch, System der biblischen Psychologie, 2. Aufl., Leipzig 1861, 305; Leistle, Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der heiligen Väter, Tillingen 1887 (Progr.); Bonniot, Wunder und Scheinwunder, Mainz 1889, 401—429; Harnack, Medizinisches aus der alten Kirchengeschichte, in: Texte und Untersuchungen VIII, 1. Heft, 1892, 37 f. 104 f.; Dausch, Über Besessenheit im Neuen Testament, in: Theolog.-pratt. Monatsschrift XXII (1912) 318 ff.; Fillion, Les miracles II, 245—247.

[4] Joh. 12, 31. Vgl. Amand Polz, Das Verhältnis Christi zu den Dämonen, Innsbruck, Rauch 1907, 27—125.

Vorausgesetzt aber, das massenhafte Vorkommen der Dämonischen im Evangelium wäre auf epidemischen Besessenheitswahn zurückzuführen, so könnte diese Wahnsinns-Epidemie natürlicherweise nicht so gehoben werden, wie Jesus sie gehoben hat, durch ein bloßes Machtwort. „Die Verfechter der natürlichen Hypothese" schreibt Dr. Ryle, „nehmen an, eine Geisteskrankheit sei, eben weil sie eine Geisteskrankheit ist, ohne weiteres heilfähig durch moralische Eindrücke. Leider wird diese Annahme schnurstracks widerlegt durch die Erfahrung. Die Leute, welche die große Masse der Dämonischen ausgemacht haben werden, gehören nicht zur Zahl derjenigen, die augenblicklich und mittelst eines bloßen Wortes geheilt werden können."[1] „Dieses Bild der psychiatrischen Kritik," fügt Dr. Knur bei, „entspricht nicht der Erfahrung. Es gibt hysterische Epidemien mit Krämpfen, Geschrei und Wahnideen, aber ihre Heilung ist nicht so einfach; oft lassen ganze Scharen von Kollegen Haare dabei. Die Heilung geschieht kaum je anders als durch Isolierung und Einzelbehandlung der psychisch Infizierten. Eine Blitzheilung en masse auf offener Straße kennen die Annalen der Hysterie nicht."[2] Jeder Irrenarzt wird gern bezeugen, daß die Suggestibilität der Geistesgestörten in den meisten Fällen gleich Null ist, und zwar eben aus dem Grunde, weil es sich um Geistesgestörte handelt. Die Suggestion bewirkt bei ihnen zunächst höchstens eine vorübergehende Beruhigung, fast nie eine Heilung. Wenn also die Dämonischen als Wahnsinnige erklärt werden und ihre Heilung aus moralischer Suggestion, aus dem „Wort einer kräftigen Persönlichkeit" (Harnack) hergeleitet wird, so hebt sich die psychiatrische Kritik mit dieser Erklärung selbst auf.

Ein Blick auf die summarischen Besessenheitsberichte zeigt weiter, daß Christus und die Evangelien genau unterscheiden zwischen Dämonischen und Kranken jeder Art. Die Besessenen werden stetsfort gegenübergestellt den gewöhnlichen Kranken, denen „die sich übel gehabten", denen „welche an mancherlei Krankheit litten", welche „mit allerlei Krankheiten und Leiden behaftet waren." Diese Gegenüberstellung wird ausdrücklich

[1] The neurotic Theory of the Miracles of Healing, in: The Hibbert Journal, April 1907, 579.

[2] Knur a. a. O. 42.

ausgedehnt auf die „Mondsüchtigen" (Epileptischen) und „Gichtbrüchigen" (Gelähmten), die noch am ehesten den Charakter von psychischen und psycho-physischen oder nervösen Kranken haben könnten. Wo bloße natürliche Krankheiten geheilt werden, Blinde, Taube, Lahme, Epileptische, ist von Besessenheit nie die Rede. In anderen Fällen jedoch werden dieselben Krankheiten als mit Besessenheit verquickt dargestellt.[1] Die jeweilige Krankheit wird dann entweder als Ursache oder als Folge oder einfach als Begleiterscheinung der Besessenheit aufgeführt. Letztere ist also durchaus verschieden von allen bloß natürlichen Gebrechen, mögen sie nun physischer oder psychischer Natur sein.[2]

Dazu kommt schließlich noch, daß aus den Dämonischen ein durchaus übermenschliches Wesen spricht. Während die jüdische Umgebung — wie weit das auch von den besser unterrichteten Jüngern gilt, sei dahingestellt[3] — in Jesus kaum mehr als einen bedeutenden Rabbi oder höchstens einen Propheten sieht, offenbaren die Dämonischen laut die Messianität und Gottessohnschaft des Gewaltigen, der ihnen entgegentritt. Das ließe sich psychologisch nicht begreifen, wenn es sich nur um Geisteskranke handeln würde. Es sei denn, man stelle die Wahnsinnigen über die Geistesgesunden! Nur wenn wir in den Dämonischen jenes geheimnisvolle Doppelleben von Mensch und Dämon anerkennen, wird alles klar. Als Menschen teilen sie die ungenügende und unrichtige Kenntnis ihrer Mitmenschen von Christus. Die Dämonen jedoch in ihnen „erkennen Jesus sofort richtig. Denn sie sind selbst übermenschliche Wesen, die in der oberen Welt zu Hause sind, darum durchschauen sie sofort den himmlischen, göttlichen Zusammenhang der Ereignisse; sie wissen unmittelbar, daß jetzt ihre Stunde geschlagen hat, sie beugen sich angstvoll dem Sohne Gottes".[4] „Nicht die Menschen, sondern die in ihnen wohnenden Dämonen haben die Erkenntnis, es ist die Erkenntnis übernatürlicher Wesen.

[1] Matth. 9, 32; 12, 27; 17, 14; Mark. 9, 16; Luk. 9, 38; 11, 14; 13, 11.

[2] Vgl. die Ausführungen von A. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg, Herder 1908, 374 f. gegen E. Schürer, Zur Vorstellung von der Besessenheit im Neuen Testamente, in: Jahrbücher für protestantische Theologie, Braunschweig 1892, 633—640.

[3] Vgl. Felder, Jesus Christus I, 160—177.

[4] Joh. Weiß, Das älteste Evangelium, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1903, 51.

Und das Objekt der Erkenntnis ist ebenfalls übernatürlich: es ist nicht der menschliche Jesus als solcher, sondern es ist . . . der übernatürliche Jesus, der Sohn Gottes. Ein unmittelbarer, an irdische Vermittlungen nicht gebundener Rapport besteht zwischen ihm und ihnen."[1]

Das sind die Beobachtungen, die wir an den summarischen Besessenheitsberichten machen können. Noch deutlicher wird die psychiatrische These abgelehnt durch jene Evangelienepisoden, in denen einzelne Besessenheitsfälle dargestellt werden.

An erster Stelle begegnet uns der Dämonische in der Synagoge zu Kapharnaum. Markus berichtet die Begegnung desselben mit Jesus folgendermaßen: „Sofort lehrte er am Sabbat in der Synagoge. Und sie erstaunten über seine Lehre; denn er lehrte wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten. Und es war in der Synagoge ein Mensch in Gewalt eines unreinen Geistes und er schrie auf und sagte: Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth? Ich weiß, wer du bist, der Heilige Gottes! Und Jesus fuhr ihn heftig an: Verstumme und fahre aus von dem Menschen! Und der unreine Geist diesen zerrend, mit lauter Stimme schreiend, ging aus von ihm. Und es wunderten sich alle, so daß sie sich fragten: Was ist das für eine neue Lehre? Denn auch den bösen Geistern gebietet er und sie gehorchen ihm."[2]

Nach der psychiatrischen Kritik läge hier ein offenbares Beispiel religiösen Wahnsinns vor. Der Mann in der Synagoge habe sich eingebildet, besessen zu sein und Jesus habe ihm diese Wahnidee wegsuggestioniert.[3]

Diese Auslegung steht jedoch im schreiendsten Gegensatz zum Texte. Aus dem Dämonischen spricht nicht ein Wahnsinniger, sondern ein Wesen mit übermenschlicher Kenntnis von Jesus, wie der radikale Wrede betont.[4] Ohne daß der Mann erst mit Jesus

[1] Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1901, 24.

[2] Mark. 1, 21—28; Luk. 4, 31—37.

[3] So Schenkel, Das Charakterbild Jesu, 3. Aufl., 48; H. J. Holtzmann, Die Synoptiker, 2. Aufl., 74; O. Holtzmann, Leben Jesu 147; J. Weiß, Das älteste Evangelium 141 ff.; Chr. Rauh, Das Messiasgeheimnis der Dämonischen, in: Protestantische Monatshefte 1903, 31 ff.; Loisy, Les Evangiles synoptiques I, 450 und die meisten liberalen Kritiker.

[4] Das Messiasgeheimnis 24.

Bekanntschaft macht, weiß der Dämon, daß er dem „Heiligen Gottes" gegenübersteht, der gekommen ist, die teuflischen Geister zu verderben. So überläßt sich denn der Dämonische auch nicht, wie es die Suggestionsheilung verlangen müßte, vertrauensvoll dem Heiland, sondern er sträubt sich aus aller Kraft, unter Toben und wildem Geschrei dem Heiligen Gottes zu begegnen und ihm zu gehorchen. Ebensowenig wirkt Jesus suggestiv besänftigend auf den Rasenden ein, sondern er herrscht ihn an und bedroht und bezwingt ihn. Welch schneidender Gegensatz zur psychiatrischen Erklärung Harnacks, der von der Heilung der Dämonischen durch Jesus sagt: „Durch die wunderbare Gewalt über die Seelen derer, die ihm vertrauten, bannte er deren Krankheiten!"[1] Wrede gibt denn auch unumwunden zu, man müsse entweder die ganze Episode willkürlich zustutzen, oder ihren supranaturalen Gehalt anerkennen: „Wollen wir hier einen dürftigen Rest von Geschichte finden, so müssen wir uns den Markusbericht erst nach Gutdünken zurechtstutzen . . . und er selbst bleibt unbegriffen. Lassen wir den Bericht wie er ist," so haben wir „in der supranaturalen Anschauung des Schriftstellers . . . unmittelbar das Verständnis für das Ganze."[2]

Ein anderer Fall von Besessenheitsheilung ereignet sich in der Gegend von Tyrus und Sidon und betrifft die Tochter einer heidnischen Kanaaniterin. Die Mutter kommt auf Jesus zu „und ruft: ‚Erbarme dich meiner, Sohn Davids! Meine Tochter wird arg von einem bösen Geiste geplagt.' Jesus läßt sich wiederholt bitten und stellt das Vertrauen des Weibes auf eine harte Probe. Wie diese aber bestanden ist, sagt er: ‚O Weib, dein Glaube ist groß! Es geschehe dir, wie du willst!' Und genesen war ihre Tochter von dieser Stunde an".[3]

Also eine Teufelaustreibung aus der Ferne, bei der eine Suggestionstätigkeit und mithin jede psychiatrische Deutung zum vornherein ausgeschlossen ist. Dr. Knur bemerkt dazu: „Die Hypnose versagt hier vollständig. Auch der Lückenbüßer des Zufalls spielt hier eine traurige Rolle. Welcher Arzt würde im Vertrauen darauf eine ähnliche Prophezeiung wagen? Auch ist Christus hier so wenig Arzt, wie kaum irgendwo. Er hat die Kranke nicht

[1] Wesen des Christentums 38.
[2] Wrede a. a. O. 31 f.
[3] Matth. 15, 22—28; Mark. 7, 25—30.

gesehen, er ordnet keine Therapie an, er heilt sie nur aus der Ferne, wir wissen nicht wie. Durch Suggestivbehandlung der Mutter heilen wir die geisteskranke Tochter nicht. Wir müssen hier schon zugeben, daß uns das medizinische Analogon fehlt."[1]

Genauer beschrieben wird der Zustand des besessenen Knaben, welcher „mondsüchtig" war.[2] Sein Vater schildert: „Meister, ich bringe dir meinen Sohn, der mondsüchtig ist und einen unreinen Geist hat, welcher ihn hinschleudert und hin und her zerrt und er schäumt und knirscht mit den Zähnen." Vor Christus gebracht, wird der Knabe durch den Geist verwirrt; auf den Boden geworfen, wälzt er sich schäumend. Der Vater berichtet nun weiter, daß diese Anfälle von Kindheit an auftraten, daß der Geist ihn sogar oft ins Feuer und Wasser geworfen habe, um ihn umzubringen. Jesus bedroht darauf den unreinen Geist, sprechend: „Tauber und stummer Geist, ich befehle dir, gehe aus von ihm und nimmer gehe in ihn ein!" Sogleich ging der böse Geist „schreiend und ihn hin und her reißend von ihm aus, und er war wie tot, so daß viele sagten: Er ist gestorben. Jesus aber faßte dessen Hand und richtete ihn auf". Die verwunderten Jünger sagten darauf zu Jesus: „Warum konnten wir ihn nicht austreiben?" Er aber antwortete: „Diese Art wird anders nicht ausgetrieben, es sei denn durch Gebet und Fasten."

Dieser Fall spottet ebenfalls jeder psychiatrischen Erklärung. Nach derselben müßte der Knabe an Besessenheitswahn gelitten haben und infolge davon ein Opfer hysterischer Anfälle von Epilepsie geworden sein. Allein die Tatsache, daß er von Kindheit an in diesem elenden Zustande war, beweist, daß von Besessenheitswahn keine Rede sein kann. Wie wäre es denkbar, daß ein unmündiges Kind sich vom Teufel besessen wähnte? Die Art der Anfälle beweist ebenso, daß es sich nicht um Hystero-Epilepsie, sondern um eine gewisse, wohl auf zerebraler Verletzung beruhende Epilepsie handelt. Dr. Knur bemerkt darüber: „Man hat auch hier aus Opportunitätsgründen eine Hysterie diagnostizieren wollen, aller Wahrscheinlichkeit zum Trotz. Ein Knabe hat nicht von Kindheit an hysterische Anfälle, die ihn bald ins Wasser bald ins Feuer werfen und in Lebensgefahr bringen. Die Bewußtseinstrübung des hysterischen

[1] A. a. O. 44.

[2] Matth. 17, 14—21; Mark. 9, 14—29; Luk. 9, 37—43.

Anfalls setzt nicht derart akut ein, daß dadurch Lebensgefahr entstände. Viele Hysterische bekommen ihre Anfälle nur im Bett oder auf dem Sessel, wohin sie allemal noch Zeit fanden sich zurückzuziehen (wir reden hier nicht von Simulation); sie verletzten sich auch nicht im Anfalle, es sei denn bewußt, absichtlich, nachdem sie zu einer diesbezüglichen Demonstration gereizt worden, während der Epileptiker die Narben seiner Anfälle mit sich herumträgt und über die Entstehung der Verletzungen nur anzugeben weiß, was er vermutet oder andere ihm berichtet."[1]

War der mondsüchtige Knabe kein Hystero-Epileptiker, so hört auch die Möglichkeit einer Suggestionsheilung und überhaupt jeder natürlichen Heilung auf. Wieder bemerkt der medizinische Fachmann: „Einen Epileptiker heilen, auf einen Schlag heilen, wir wissen, was das heißen will, die wir uns oft vergebens mit Bromkuren usw. abmühen und zufrieden sind, nach monate- und jahrelanger Behandlung die Intensität der Anfälle gemindert zu sehen ohne Garantie, den intellektuellen Verfall aufgehalten zu haben."[2] Es ist auch aus dem ganzen Vorgang ersichtlich, daß Jesus im vorliegenden Falle weder als psychischer noch als physischer Heilarzt gehandelt hat; die Heilung des Mondsüchtigen bleibt ein Rätsel, wenn wir sie nicht im Sinne des Evangeliums als Teufelaustreibung anschauen.

Nun folgt noch das experimentum crucis der psychiatrischen Kritik: die Geschichte von dem Dämonischen zu Gerasa.[3] Alle Synoptiker erzählen den Vorgang.[4] Matthäus erwähnt zwei Besessene; Markus und Lukas, die sich offensichtlich an die Hauptpersönlichkeit halten, sprechen nur von einem. Im übrigen ist die Berichterstattung bei sämtlichen Evangelisten so übereinstimmend, daß der liberale psychiatrische Kritiker Nippold gesteht: „Überhaupt sind die Differenzen in den Berichten derart bedeutungslos.

[1] Knur a. a. O. 39.

[2] Knur a. a. O. 40.

[3] Der Ortsname wird verschieden gelesen: Gerasa, Gergesa, Gadara, Gazara. Die Stadt lag im Gebiet der Dekapolis. Die Dekapolis oder Zehnstädtegenossenschaft jenseits des Jordans und des Sees von Tiberias war ein Bund von befestigten, überwiegend hellenischen Grenzstädten, die im Besitz eigener Kommunalverfassung waren und den Grenzschutz von Galiläa besorgten.

[4] Matth. 8, 28—34; Mark. 5, 1—20; Luk. 8, 26—39.

daß wir sicherlich getrost hinzufügen können: nirgends in der ganzen Literatur, wenn es sich nicht um die Evangelien handelte, würde es Jemanden eingefallen sein, um solcher untergeordneter Abweichungen bei den verschiedenen Berichterstattern willen den Vorgang selber für ungeschichtlich zu erklären."[1] Wir geben denselben nach Markus wieder.

Als Jesus in die Landschaft der Gerasener kam, „begegnete ihm sofort von den Gräbern her ein Mensch mit unreinem Geiste, welcher seinen Aufenthalt in den Gräbern hatte, und den Niemand selbst mit Ketten zu binden vermochte. Denn schon oft war er mit Fesseln und Ketten gebunden worden und hatte die Ketten zerrissen und die Fesseln zerbrochen; und es konnte ihn niemand bändigen. Und fortwährend Tag und Nacht war er in den Gräbern und in den Bergen, schreiend und sich mit Steinen schlagend. Nachdem er aber Jesum von Ferne erblickt hatte, lief er und warf sich vor ihm nieder. Und mit lauter Stimme schreiend, sprach er: Was ist mir mit dir, Jesus, Sohn Gottes, des Allerhöchsten? ich beschwöre dich bei Gott martere mich nicht! Denn er sagte zu ihm: Gehe aus, unreiner Geist, aus diesem Menschen! Und er befragte ihn: Welchen Namen hast du? Und er erwiderte ihm: Legion ist mein Name, weil wir viele sind. Und er bat ihn gar sehr, er möge sie nicht forttreiben hinaus aus dieser Landschaft. Es war aber dort nahe an den Bergen eine große Schweineherde auf der Weide. Und es baten ihn die Geister, sagend: Lasse uns in die Schweine, damit wir in selbe eingehen! Und Jesus erlaubte es ihnen sofort. Da gingen aus die unreinen Geister und gingen ein in die Schweine und mit großem Gerase stürzte sich die Herde in das Meer so gegen zweitausend Stücke, und sie ertranken in dem Meere. Die aber, welche sie gehütet hatten, entflohen und meldeten es in die Stadt und auf das Land. Und sie kamen, um zu sehen, was vorgegangen wäre. Und kamen zu Jesus, und gewarten den, welcher von dem bösen Geiste gepeinigt gewesen, wie er da saß angekleidet und bei gesundem Verstande; und sie fürchteten sich. Und die, welche es mit angesehen hatten, erzählten ihnen, wie es mit dem Besessenen sich begeben, und auch bezüglich der Schweine. Da hoben sie an, ihn zu bitten, er möge fortgehen aus ihrem Gebiete."

[1] Die psychiatrische Seite der Heiltätigkeit Jesu 15.

Die psychiatrische Kritik sieht im Besessenen von Gerasa einen einfachen Tobsüchtigen, der, durch das Geräusch des Landens mehrerer Schiffe aufgeschreckt, zu Jesus hinlief und die Worte an ihn richtete, die der Heiland dem vermeintlich in ihm wohnenden Dämon zuschrieb. Indem Jesus auf seine fixe Besessenheitsidee einging, brachte er es fertig, ihn zu beruhigen. So deuten fast sämtliche akatholische Exegeten den Vorgang. Es seien nur genannt die Rationalisten Gottl. Paulus und Karl v. Hase,[1] die Liberalen E. Havet, A. Réville, Nippold, W. Heß, O. Holtzmann, Joh. Weiß,[2] der Modernist A. Loisy,[3] die „Orthodoxen" W. Beyschlag und E. de Pressensé.[4]

Wir gehen mit diesen Forschern einig darin, daß der Gerasener ein Geisteskranker, näherhin ein Tobsüchtiger (Katatoniker) war. Die Schilderung seiner Erregungszustände läßt darüber keinen Zweifel aufkommen. Aber mit der Annahme von bloßer Geisteskrankheit und ihrer Heilung durch Suggestion wird man dem evangelischen Texte nicht gerecht. Dieser läßt sich ohne Annahme von wirklicher Besessenheit nicht erklären.

Die Handlungsweise des Unglücklichen gegenüber Jesus würde es allein schon beweisen. Kaum daß er des Heilandes ansichtig wird, läuft er auf ihn zu und wirft sich vor ihm nieder, offenbar in der Hoffnung bei Jesus Hilfe zu finden. Zugleich jedoch sucht er seinem Einfluß zu entrinnen und wehrt seine Einwirkung heftig und entsetzt ab: „Was ist mir mit dir, Jesus, Sohn Gottes, des Allerhöchsten? Ich beschwöre dich bei Gott, martere mich nicht!" Dieser Widerstand gegen den selbst Aufgesuchten kann seinen Grund nur in dem inneren Widerspruch haben, in welchem das geistige Leben des Dämonischen verlief. Der geplagte Mensch sehnt sich nach Erlösung, der plagende Dämon weist eine solche zurück.

[1] Paulus, Kommentar über das Neue Testament I, Lübeck 1804, 482 ff.; Hase, Geschichte Jesu, Leipzig 1876, 443 ff.

[2] Havet, Revue des Deux-Mondes, Avril 1881, 619; Réville, Jésus de Nazareth II, Paris 1897, 497—499; Nippold a. a. O. 15 f.; Heß, Jesus von Nazareth, Tübingen, Mohr 1906, 40; Holtzmann, Leben Jesu 211 f.; Weiß, Die Schriften des N. Test. I, 109.

[3] Les Evangiles synoptiques I, 815.

[4] Beyschlag, Leben Jesu I, 3. Aufl., 311; Pressensé, Jésus-Christ, Paris 1865, 454 s.

Nur aus seinem menschlich-dämonischen Doppelleben läßt sich auch die Christus-Kenntnis des Gerasseners herleiten. Der Verrückte, der den Mann von Nazareth noch nie gesehen hatte, erkennt und anerkennt ihn sofort mit äußerster Klarheit als den allgewaltigen Sohn Gottes, des Allerhöchsten. Das setzt ein übermenschliches Wissen im Dämonischen voraus. Barth besteigt den Gipfel der Naivetät, wenn er diese Kenntnis des Irren mit dem Sprichwort begleitet: „Kinder und Narren sagen die Wahrheit."[1] Ja, wenn sie die Wahrheit wissen! Aber darum handelt es sich eben, woher der Narr die christologische Wahrheit wußte. „Woher soll ein aus der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossener Narr im hintersten Winkel des Heiligen Landes, an der Nordostgrenze jenseits des Jordan, überhaupt ein Wissen von Jesus haben und noch dazu allen ‚Landsleuten', ja sogar dem Apostelhaupt Petrus voraus zeitlich und inhaltlich? Woher soll ein solcher ‚Narr' sich gerade in der Person Jesu von der Nähe Gottes selbst peinlich bedroht fühlen? Als wahnsinniger Mensch hatte er doch nicht den geringsten Grund, gerade auf Jesus sich von weitem schon loszustürzen, während er sonst die Nähe von Menschen floh!"[2]

Wie erklärt es sich weiterhin, daß ein Verrückter, nach seinem Namen befragt, antwortet: „Legion ist mein Name, weil wir viele sind"? Und welcher Psychiater begreift, daß ein Verrückter verlangt, in eine Sauherde fahren zu dürfen?[3] Von einem „unreinen Geist" jedoch verstehen wir das leicht. Aus dem Menschen vertrieben und fürchtend, in den Abgrund der Hölle zurückgeschleudert zu werden,[4] gibt es in der Wildnis nur eine Zuflucht für die Dämonen: die Schweineherde, die ihnen freilich sofort, aus Zulassung Gottes, zum Verhängnis wird.

So wenig die psychiatrische Hypothese den Zustand des Gerasseners verstehen kann, so wenig kann sie dessen Heilung

[1] Barth, Die Hauptprobleme, 3. Aufl., 132.

[2] Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn 358.

[3] Mit dieser Frage ist die Ansicht von Stocks (Neue Kirchl. Zeitschr., Erlangen 1907, 499 ff.; vgl. A. C. Pettermand, Geisteskrankheit und Dämonologie in der Bibel, in: Schweizerische Theologische Zeitschrift, Zürich 1907, 152 ff.) unvereinbar, als habe sich der Gerasener in ein Tier verwandelt gewähnt (Kynanthropie).

[4] „Und sie (die bösen Geister) baten ihn, er möge ihnen nicht gebieten, in den Abgrund zu fahren." Luk. 8, 31.

begreiflich machen. Durch suggestives Entgegenkommen und durch wohlwollendes Eingehen auf die fixe Idee des Tobsüchtigen soll Jesus ihn von seinem Besessenheitswahn geheilt haben! Aber wo ist je einmal ein hochgradig Verrückter geheilt worden dadurch, daß man auf seine fixe Idee einging? Jeder erfahrene Psychiater wird über eine solche Äußerung lächeln, da sie seiner ganzen Praxis widerspricht. Und wo ist denn ein suggestives, wohlwollendes Entgegenkommen seitens des Heilandes zu bemerken? Tritt er nicht vielmehr dem Dämonischen schroff entgegen mit Wucht und Macht, so daß derselbe bald winselt und fleht, bald wie wütend sich sträubt und windet? Und wenn Jesus lediglich durch sanfte Suggestion den Tobsüchtigen beruhigt hat, wie kommt es, daß infolge des Vorgangs die 2000 Säue unter wildem Ungestüm über den Abgrund rennen und sich ins Meer stürzen? Litten sie etwa selbst auch an Besessenheitswahn, oder waren sie nicht vielmehr selbst wirklich besessen geworden von der Legion, die von dem Gerasener ausgefahren war?

Nein, bedeutet Traub, „wir haben es hier mit dem panischen Schrecken zu tun", von dem die Schweine ohne Ursache befallen wurden,[1] oder sie stürzten sich, wie H. Zimmermann meint, „aus vielleicht ganz anderer und natürlicher Ursache" ins Meer.[2] Keineswegs, weiß Dr. Paulus zu berichten, der Besessene selbst habe die Schweine ins Meer getrieben.[3] Ach was, entgegnen mit dem Altmeister Joh. Jak. Heß ein Dutzend Rationalisten[4] und neuerdings wieder Rippold[5] und O. Holtzmann,[6] nicht die Dämonen, sondern der Besessene ist in die Schweine gefahren; durch sein Rasen erschreckt, rannte die ganze Herde den Abhang hinunter, fiel ins Wasser und ersoff. Nicht doch, kann W. Heß versichern, um einen Unfall handelt es sich, „sei es, daß einige scheu gewordene Schweine verfolgt wurden, sei es, daß der Wahnsinnige in der Meinung, die Dämonen in die Schweine jagen zu

[1] Die Wunder im Neuen Testament 41 f.

[2] Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium, Leipzig, Deichert 1905, 162 f.

[3] Kommentar über das Neue Testament I, 485.

[4] Vgl. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 30.

[5] A. a. O. 15.

[6] A. a. O. 211 f.

müssen, sich selbst auf die Schweine stürzte."[1] Weit gefehlt: der Schweinesturz ist als Mythus vom Höllentanz der Dämonischen Mächte aufzufassen, erklärt Pfleiderer.[2] Warum nicht gar, ruft siegesgewiß O. Schmiedel: der Besessene ist der Apostel Paulus, dessen Bekehrung in der Gerasenergeschichte von Judenchristen gehässig persifliert wird;[3] die Episode von den Schweinen aber ist „nur verständlich als Sage. . . . Jedenfalls liegt in der Erzählung eine spöttisch verächtliche Tendenz der Juden gegen die heidnischen Nachbarn der Dekapolis mit ihrer Schweinezucht, denen der Teufel mit ihrer ‚Schweinerei' einen rechten Streich gespielt habe".[4] Daß man aber so ungeschickt sein kann, mahnen Ferd. Christ. Baur, Bruno Baur, J. Volkmar, L. Novack, H. J. Holtzmann: es handelt sich doch offenbar nur um eine Allegorie; der Besessene und die Legion Schweine sind nicht historisch zu werten, sondern bedeuten die Heiden, die aus Götzendienst und Unsittlichkeit zu Christus bekehrt werden!

Und so ließen sich bei einer noch etwas wilderen Phantasie vielleicht hundert weitere „natürliche" Erklärungen der Gerasenerepisode ausspinnen, und alle würden, wie die vorgelegten, nur den einen Fehler haben: Phantasiegespinste zu sein, die mit dem evangelischen Texte in schreiendstem Widerspruch stehen.

So setzt sich die psychiatrische Kritik durchwegs ins Unrecht. Sie behauptet, der Heiland habe an den irrigen Zeitvorstellungen über die Dämonischen teilgenommen, Geisteskrankheit für Besessenheit gehalten und eine persönliche Suggestivwirkung als Teufelaustreibung ausgegeben. In der Tat hat Jesus keinen Teil an den vielfach unrichtigen Zeitideen über Dämonen, dämonische Besessenheit und Dämonenbeschwörung.[5] Wie vielgestaltige, physische

[1] Jesus von Nazareth 40.

[2] Das Urchristentum I, 2. Aufl., 350 f.

[3] Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, 144—117.

[4] A. a. O. 114.

[5] In weiten jüdischen Kreisen galt der Teufel als Urheber aller Krankheiten, und zu seiner Beschwörung und Bezwingung verwendeten manche Exorzisten die albernsten Zaubermittel und -Formeln, welche auf Noe und Salomon zurückgeführt wurden. Vgl. das Buch der Jubilaeen 10, 12 f.; Joseph. Flavius, Bellum judaic. 7, 6, 3; Antiq. judaic. 8, 2, 5 (wo

und psychische Krankheitsformen auch bei den von ihm geheilten Dämonischen vorlagen, sicher handelte es sich bei allen um teuflische Besessenheit. Und Jesus hob die letztere in so wunderbarer Weise, daß seine absolute Gewalt über Satan und Hölle offen zutage trat: „Und ein Schauer kam über alle und sie redeten untereinander und sprachen: Was ist das für ein Wort, dieweil er in Gewalt und Macht den unreinen Geistern gebietet und sie ausfahren?“[1]

3. Die Naturwunder.

Erblicken wir in den Teufelaustreibungen die Gewalt Jesu über die geistigen Mächte der Hölle, so beweisen die Naturwunder seine unmittelbare göttliche Herrschaft über die willens- und vernunftlosen Elemente. Diese Werke spotten schlechterdings jeder natürlichen Erklärung. Wir können uns deshalb darauf beschränken, die augenfälligsten aus ihnen auszuwählen und auch diese nur kurz und knapp darzustellen.[2]

Jesus verwandelte auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein.[3] Auch die Natur tut das, aber ganz anders. Das Wasser wird binnen Jahresfrist im Weinstock zu Traubensaft umgesetzt, mittelst einer Anzahl von Prozessen, welche sich auf Grund der

Josephus eine ergötzliche abergläubische Teufelsbeschwörung beschreibt!); Talmud, Traktat Schabbath 14, 3; Aboda zara 12, 2. Dazu die Darstellungen und Literaturangaben bei Ferd. Weber, Jüdische Theologie, Leipzig 1897, 255—259; L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Straßburg 1898; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III, 3. Aufl., Leipzig 1898, 299—391; W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903, 326—336. Daß die jüdische Zeitvorstellung gerade und nur die Geisteskrankheiten als spezifische Besessenheitszustände betrachtet habe, darf auf Grund der einschlägigen Quellen nicht behauptet werden. Auch diese Voraussetzung der psychiatrischen Kritiker ist aus der Luft gegriffen.

[1] Luk. 4, 36; vgl. Matth. 12, 23—27; Mark. 1, 28. Neben den Zauberbeschwörungen haben die Juden bisweilen wirkliche Teufelaustreibungen im Namen Gottes und auch im Namen Jesu vorgenommen: Matth. 12, 27; Luk. 7, 22; 9, 49. Daß aber Jesus aus eigener Macht und mit unumschränkter Gewalt den Dämonen befahl, ward allgemein, auch von seinen heftigsten Feinden als unerhört zugegeben.

[2] Vgl. zu diesen und den übrigen Naturwundern Fonck, Die Wunder des Herrn I, 2. Aufl., 127—469; Fillion, Les Miracles de N. S. J.-Christ II, 1—72; P. Dausch, Die Wunder Jesu, Münster, Aschendorff 1912, 46 ff.

[3] Joh. 2, 1—11.

physischen Temperatur der Atmosphäre, der chemischen Zusammensetzung des Wassers und Bodens, der organischen Natur des Weinstockes abspielen durch das harmonische, zielstrebige Zusammenwirken vieler teils bekannter, teils unbekannter Naturkräfte. Was die Natur bei günstigen Verhältnissen und unter Zuhilfenahme all dieser Kräfte in einem Jahre fertig bringt, vollbringt Jesus durch seinen bloßen Willen, ohne sich an irgendwelche natürliche Macht zu binden, und augenblicklich, ohne die Arbeitszeit der Natur inne zu halten. So unmittelbar kann nur der Herr der Natur wirken.

Jesus wirkt weiterhin wunderbare Brotvermehrungen. Einmal speist er mit fünf Broten und zwei Fischen 5000 Menschen, Weiber und Kinder nicht mitgezählt, und es bleiben noch 12 Körbe Brosamen übrig.[1] Ein andermal sättigt er mit sieben Broten und wenigen Fischlein 4000 Menschen, und es erübrigen sieben Körbe Brosamen.[2]

Auch die Natur erzeugt unter sehr komplizierten Bedingungen Getreide und verwertet es unter Mittun des Menschen zu Brot, das, in entsprechender Masse genossen, eine Menschenmenge, wie die im Evangelium, sättigen kann. Aber daß mit fünf oder sieben Brotscheibchen[3] eine solche Menge Hungriger gesättigt werde und noch mehr übrig bleibe, als vorher da war, ist natürlicherweise ebenso unmöglich, als es unmöglich ist, aus natürlichen Kräften die stoffliche Brotvermehrung augenblicklich und durch einen bloßen Willensakt zu vollziehen. Auch das ist eine Offenbarung absolut göttlicher Macht.

Gleich nach der ersten Brotvermehrung hieß Jesus die Jünger über das galiläische Meer fahren, indes er bis zum Abend das Volk lehrte und sodann die Nacht auf dem Berge im Gebet zubrachte. Da indes gegen Morgen die Jünger mitten auf dem See bei gewaltigem Sturme kämpften, eilte ihnen Jesus, über das Meer einherwandelnd, zu Hilfe und hielt auch den Petrus durch die Macht eines einzigen Befehles über dem Wasser.[4]

[1] Matth. 14, 13—21; Mark. 6, 32—44; Luk. 9, 10—17; Joh. 6, 1—15.

[2] Matth. 15, 29—39; Mark. 8, 1—10.

[3] Nach orientalischem Brauche bestehen die Brote in runden Kuchen von ungefähr 1½ cm Dicke, 20 cm Durchmesser und einem Gewichte von 100 bis 150 Gramm.

[4] Matth. 14, 22—34; Mark. 6, 45—53; Joh. 6, 15—21.

Durch dieses Wandeln über dem Wasser setzt sich Jesus über das Gesetz der Schwerkraft hinweg, das unerbittlichste aller Naturgesetze, dem alles Stoffliche unterworfen ist. Die Naturdinge verhalten sich allerdings verschieden zur Schwerkraft je nach den drei Aggregatzuständen und dem spezifischen Gewicht; isolieren jedoch kann sich ihr gegenüber kein Ding. Das Wasser insbesondere vermag der Schwerkraft nicht so zu widerstehen, daß der Mensch, von ihm getragen, auf seiner Fläche wandeln könnte. Bewältigt Jesus die Schwerkraft und zwingt er das Meer, ihm und seinem Jünger zum Fußpfad zu dienen, so hat er damit die ganze Naturkraft überwunden. Tut er das erst auf einen augenblicklichen, plötzlichen Willensbefehl hin, so ist es einfach göttlich; wir können nur mit den Jüngern anbetend niederfallen und sprechen: „Wahrlich, du bist Gottes Sohn!“[1]

Auch bei der Stillung des Seesturmes[2] sehen wir uns genötigt, mit der Zuschauermenge auszurufen: „Wer ist der, daß selbst Sturm und Meer ihm gehorchen?“ Die Macht des Sturmes bändigt keine natürliche Gewalt; und erst auf ein bloßes augenblickliches Wort hin beschwichtigt nur derjenige Wind und Wellen, dessen Kraft höher reicht als der Luftkreis, tiefer als die Meeresflut, der Wind und Wellen geschaffen hat und in seiner Hand hält.

Wer ein argumentum ex absurdo für die Unmöglichkeit, die Naturwunder Jesu natürlich zu erklären, wünscht, der sehe sich nur einmal die einschlägigen natürlichen Erklärungen des älteren und modernen Bibelrationalismus an; sie werden ihm Mut und Lust zu solcher Exegese sicher kühlen.

Wunder der Verwandlung von Wasser in Wein. Gottlob Paulus, der Vater der „natürlichen Erklärung“, betrachtet den Vorgang zu Kana als einen heiteren Hochzeitsscherz. Um „den Frohsinn der Gesellschaft auf eine scherzhaft geheimnisreiche Art fördern“ zu helfen, habe Jesus „als teilnehmender Hochzeitsgast“ den Brautleuten sechs Krüge Wein mitgebracht, heimlich in einer Kammer versteckt und im gegebenen Augenblick serviert.[3] Venturini ist damit einverstanden und fügt bei, der Evangelist Johannes, der das Kana-Wunder erzählt, sei „vielleicht mit einem

[1] Matth. 14, 33.

[2] Matth. 8, 18. 23—27; Mark. 4, 35—41; Luk. 8, 22—26.

[3] Kommentar IV, 150 f. 163.

Räuschlein begabt gewesen"; kein Wunder also, daß ihm die Geschichte mit dem Wein so wundersam vorkam!

Andere Exegeten wollen wissen, daß Jesus nicht reellen Wein aufgestellt habe. Nach B. Weiß, dem hier übrigens bereits Neander vorausgegangen war, wurde das Wasser nicht in Wein verwandelt, sondern es nahm nur den Geschmack und die Wirkung von Wein an und wurde somit lediglich „für die populäre Anschauung Wein".[1]

Dulk hält die ganze „Wundertat" für eine wohldurchdachte und gut durchgeführte Weinpantscherei Jesu,[2] wie denn auch schon Woolston an Zugießen von Liqueur ins Wasser dachte, Ammon von Weingeist, Langsdorf von Kräuteressenz usw.

Wieder andere geben Wasser und Wein und die ganze Episode preis und deuten sie als symbolisch-allegorische Dichtung. Loisy erblickt in der Mutter Jesu zu Kana die Synagoge, im Wasser den Glauben des Alten Bundes, im Wein das Blut Christi, indes die Brautleute, Jünger und Gäste nur poetische Ausstaffierung der Allegorie sind.[3] Auch K. Furrer schreibt sehr fromm: „Wahrlich, nicht nur unser Verstand, sondern auch unser Herz fordert, daß wir diese Erzählung sinnbildlich deuten. Wer ist die Mutter, das Weib? Es ist der Kreis jener schlichten, wenig gebildeten Israeliten, aus dem die erste Jüngergemeinde hervorging. Was haben wir unter dem alten Wein zu verstehen? Den Frieden, den Trost, den schon die Frommen des Alten Bundes schmeckten. Was unter dem neuen Wein? Den Jubel der Kinder Gottes."[4]

Um nicht solchen Ungereimtheiten zu verfallen, schweigen sich die meisten neueren Kritiker über das Kana-Wunder ganz aus, wie denn schon Th. Keim diese johanneische Erzählung gestrichen hat, einzig deshalb, weil sie sich nur als göttliche Wundertat begreifen läßt: „Wenn Wasser Wein wird, und zwar ohne Umstände, ohne Gebet, ohne Händerühren, ohne Wort, ohne Befehl, durch

[1] Leben Jesu I, 4. Aufl., 353. Vgl. dazu Innsbrucker Theol. Zeitschr. 1903, 304 f.

[2] Irrgang des Lebens Jesu I, 231—234.

[3] Le Quatrième Evangile 281—285. Ähnlich H. J. Holtzmann, Handkommentar IV, 2. Aufl., 56—58 und Traub, Die Wunder im N. Test., 2. Aufl, 65.

[4] Leben J. Christi, 2. Aufl., 139 f.

reinen Willensakt, was ist unheimlicher? Das ist wieder ein Handeln Gottes und nicht der Menschen."[1]

Wunder der Brotvermehrung. G. Paulus brachte heraus, die Leute haben genügend Mundvorrat bei sich gehabt. Jesus habe sie nur durch sein Beispiel zum Essen und zur Mildtätigkeit aufmuntern müssen.[2] Hase klascht Beifall: „Der Tatbestand mag derart gewesen sein, wie Paulus es dachte, eine Volksspeisung nach Jesu Vorgange in gastfreundlicher Mitteilung, ein großes volkstümliches Liebesmahl," bei dem der Heiland das Tischgebet verrichtete.[3] „Was die Jünger boten und die Menge mitgebracht hatte, reichte zu einem frugalen Male," versichert W. Heß.[4] Alle wurden nach B. Weiß gespeist durch die Vorsehung derjenigen, „die noch mit Brot und Zukost versorgt waren" und die so viel zusammenlegten, „daß reichlich und überreichlich genug da war, um die Volksmenge zu sättigen".[5] „Wie einfach," ruft K. Furrer aus, „die Vorstellung: Als Jesus den letzten Bissen Brot verteilte, da wollten die, welche Brot besaßen, nicht zurückbleiben, sondern teilten ebenfalls freudig von dem ihrigen aus, die anderen zeigten sich im Annehmen bescheiden, so daß alle satt wurden! Man hat", so fügt der Züricher Professor mit erhobenem Finger bei, „diese Deutung schon etwa verspotten wollen; aber das ist ein sehr wohlfeiler Spott."[6]

Noch viel bescheidener im Annehmen waren die Hungrigen zufolge O. Holtzmann, indem sie sich abspeisen ließen mit den paar Broten, die im Evangelium erwähnt werden. Dabei „wird man keinen Anlaß haben, daran zu zweifeln, . . . daß Jesus in solchen Fällen auch das Vertrauen einer mutigen Hausfrau bewährt hat, die eine große Kinderschar mit geringen Mitteln klug zu versorgen versteht."[7] Nach K. Fr. Bahrdt wäre übrigens das benötigte Brot in einer nahen Höhle aufgestapelt gewesen.

---

[1] Geschichte Jesu von Nazara II, 501.

[2] Kommentar II, 264—299; Leben Jesu I, 1, 349—357.

[3] Geschichte Jesu 456.

[4] Jesus von Nazareth 49.

[5] Leben Jesu II, 4. Aufl., 187.

[6] A. a. O. 134. Vgl. Traub a. a. O. 62 f. und Joh. Weiß, Die Schriften des N. T. I, 120.

[7] O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker 99; Leben Jesu 224.

nach Ludwig Strack kaufte Jesus solches bei einem „Marketenderknaben"; nach Peter Rosegger hatten die Jünger „nur ein kleines Rindenstück Brot", welches bei allen die Runde machte und unversehrt wieder zum ersten zurückkehrte, weil jeder zugunsten des anderen darauf verzichtete.

Indes bedurfte es des Brotes überhaupt nicht, wenn wir Daniel Schenkel,[1] Karl Wittichen[2] und Th. Keim[3] glauben wollen; denn sie wissen zu berichten, daß Jesus die Menge gesättigt habe mit dem geistigen Brot der Predigt, was dann von der späteren Überlieferung auf das leibliche Bedürfnis übertragen worden sei. „Stimmungswunder" heißt seinerseits Joh. Peter Lange die Speisewunder. Durch das Wort Jesu waren die Tausende in eine so „unendlich hohe und starke Gehobenheit der Gemüter versetzt worden, daß sie auch ohne Nahrung satt werden konnten."[4]

Die Stillung des Seesturmes durch Jesus wird von allen Leugnern der Gottheit Christi einfach als unmöglich erklärt. „Für uns Heutige ist der Jesus, der Wind und See gebietet, eine fremdartige und unnatürliche Erscheinung", beteuert Joh. Weiß.[5] „Undenkbar ist, wie der Sturm beschworen, dieses Zügellosesте . . . durch Menschen-Willen und -Wort regiert werden soll."[6] „Das ist eine Wirkung auf die Naturkräfte und Tätigkeit derselben, die außerhalb des menschlichen Bereiches liegen."[7] „Jesus konnte in den Tagen seines Fleisches nicht mit göttlicher Allmacht den Elementen gebieten."[8] „Ein solches plötzliches und unmittelbares Eingreifen in Naturereignisse . . . wäre nur der göttlichen Allmacht möglich. Der menschliche Wille vermag nun einmal nicht über Sturm und Wellen zu gebieten."[9] Also einzig deshalb wird dieses Wunder verworfen, weil es die Übermenschlichkeit und Gottheit Jesu unzweifelhaft beweisen würde!

[1] Das Charakterbild Jesu, 3. Aufl., Wiesbaden 1864, 86.
[2] Leben Jesu, Jena 1876, 57.
[3] A. a. O. II, 492—497.
[4] Leben Jesu II, 1, 308—310.
[5] Die Schriften des N. T. I, 108.
[6] Hase a. a. O. 444.
[7] Schleiermacher, Leben Jesu, herausg. von Rütenik 130.
[8] B. Weiß, a. a. O. II, 34.
[9] Schenkel a. a. O. 79.

Aber wie denn nun mit der evangelischen Erzählung fertig werden? Indem man in den verschiedensten Redeweisen und im Gegensatz zum Evangelium beteuert, eine plötzliche Stillung des Meeres auf Christi Wort hin sei gar nicht eingetreten. Christus habe nicht zum Wind gesprochen, meint Paulus, sondern „über den starken Wind" geredet und gesagt „daß das Meer bald wieder still und wie bezähmt werden müßte. Da dies kurz darauf erfolgte, so schrieben die Seinigen diesen Erfolg seinen . . . Worten zu."[1] Diese unbedingt „natürliche" Erklärung des alten Rationalisten nehmen fast alle späteren Wundergegner auf, insbesondere K. von Hase, W. Heß, K. Furrer.[2] „Eine ursächliche Verbindung zwischen dem Wort Jesu und dem Aufhören des Sturmes ist ausgeschlossen," dogmatisiert Traub.[3]

Immerhin bleibt nach Volkmar „möglich, daß Jesus eine stürmische Überfahrt durch seine geistige Ruhe . . . die Ohnmacht der Jünger durch seinen Zuspruch gehoben hat."[4] Jesus hat, wie B. Weiß origineller sagt, „mitten im Toben der Elemente . . . mit nicht wankender Sicherheit auf die göttliche Durchhilfe vertraut".[5] So wäre alles natürlich erklärt. „Verwunderlich ist nur, daß der See (auf Jesu Befehl hin) tatsächlich ruhiger wurde", fügt O. Holtzmann[6] mit unübertrefflicher Naivität hinzu!

Das Wandeln auf dem See wird von der Großzahl der modernen Kritiker als natürlich unerklärbar und deshalb als ungeschichtlich betrachtet. Schleiermacher vertröstet zwar auf eine zukünftige Aufhellung der Sache, erachtet aber das „zwecklose Wandeln auf dem Meer . . . bei nächtlicher Weile und bei einem unsicheren Wahrnehmungszustande" als „etwas, worüber wir uns nur simpliciter verwundern müßten".[7] Paulus findet darin weder etwas Verwunderliches, noch etwas Unerklärliches. Das griechische Lexikon in Händen, hält er es für möglich, daß Christus nicht auf

[1] Leben Jesu I, 1, 229; Kommentar I, 344.

[2] Hase a. a. O. 439—442; Heß a. a. O. 39 f.; Furrer a. a. O. 132.

[3] A. a. O. 59.

[4] Das Evangelium des Markus und die Synoptiker, Leipzig 1876, 311. Fast wörtlich so wieder Pfleiderer, Urchristentum I, 2. Aufl., 349.

[5] Leben Jesu II, 33.

[6] Leben Jesu 209.

[7] Leben Jesu 235 f.

und über dem See, sondern bloß an dem See gewandelt sei.[1] Dagegen behaupten B. Weiß[2] und Furrer,[3] Christus sei mittelst eines fünfstündigen Nachtmarsches um den See herum gewandert, und dort habe er nach Verabredung bei Bethsaida am Ufer gewartet, während die Jünger im Halblicht der Dämmerung und des Mondscheins vermeinten, er wandle auf dem Wasser ihnen entgegen.

„Das Wandeln auf dem Meer", heißt es umgekehrt bei Jul. Baumann „wird Vision der Jünger und alsbaldiges Zusammentreffen mit Jesus nahe am Ufer gewesen sein, so daß er ihnen entgegenging."[4] Joh. Peter Lange hingegen versichert, Jesus sei in der Schwimmkunst so hervorragend bewandert gewesen, daß er ganz natürlich und in vollendetem Gleichmut über die Sturmwellen hin spazieren konnte, in harmonisch-rhythmischer Bewegung mit dem begeisterten Element verwachsen.[5] Nach Bahrdt ging er wohl nur auf einem mächtigen schwimmenden Balken den Jüngern entgegen, doch so, daß der Balken von letzteren nicht bemerkt ward.

Das Wasserwandeln des Petrus ist nach B. Weiß „offenbar nichts anderes, als eine noch völlig durchsichtige Allegorie auf die Verleugnungsgeschichte".[6] Nach Paulus handelt es sich dabei wohl um eine gewagte Schwimmpartie des Apostelfürsten, dem Jesus vom Ufer aus die Hand entgegenstreckt.[7] Fritz Bahrdt erblickt darin nur einen mißglückten Schwimmversuch Petri, wobei allerdings „seltsam" sei, „daß er eine Strecke weit wie Jesus auf dem Wasser geht, während er eben doch nicht Jesus war".[8] Nach andern watete Jesus mit Simon Petrus um die Wette durch die seichten Stellen des Sees!

4. Die Totenerweckungen.

Die Totenerweckungen weisen uns nochmals auf die Allmacht Jesu über die Natur hin, wie sie anderseits seine absolute Herrschaft über die menschliche Seele erkennen lassen. Um die Toten

[1] Kommentar II, 299. 330; Leben Jesu I, 1, 359 f.
[2] A. a. O. II, 197.
[3] A. a. O. 134 f.
[4] Die Gemütsart Jesu, Leipzig, Kröner 1908, 40.
[5] Leben Jesu II, 1, 288.
[6] A. a. O. II, 200.
[7] Kommentar II, 304.
[8] Hauptprobleme, 3. Aufl., 147.

ins Leben zurückzurufen, mußte Jesus nicht bloß die zerrütteten und zerstörten Körperkräfte wiederherstellen, sondern auch die dem Lose der Ewigkeit verfallene Menschenseele in ihr zeitliches Dasein und ihre körperliche Behausung zurückführen. Ist ein solches Werk schon an sich nur der Allmacht Gottes möglich, so vollzieht Jesus dasselbe zudem noch auf ganz göttliche Art und Weise: mittelst eines bloßen Wortes, auf einen augenblicklichen Wink, durch einen reinen Willensakt. *So sind die Totenerweckungen, wie sie im Evangelium erzählt werden, übernatürliche, göttliche Großtaten.*

Um das zu leugnen, blieb dem Unglauben nur *ein Weg*,[1] nämlich die Behauptung, es handle sich nur um Erweckung von *Scheintoten*, nicht von wirklich Gestorbenen. Die wunderfeindliche Kritik schlägt hier wieder genau dasselbe Universalmittel vor, mit dem sie schon die Krankenheilungen und Teufelaustreibungen Jesu natürlich zu erklären versucht hat: die *Suggestion*. Die Totgeglaubten des Evangeliums seien nur Kranke gewesen, die in Lethargie verfallen waren und durch kräftigen Zuspruch des Heilandes vom Scheintod (Erstarrung, stupor) aufgeschreckt wurden.

Bereits *Gottlob Paulus*[2] schlug diesen Ausweg ein, *Daniel Schleiermacher* betrat ihn ebenso entschieden,[3] und seither wandeln ihn alle ungläubigen Kritiker, sofern sie nicht geradezu die einschlägigen Evangelienperikopen ins Bereich der Mythen oder doch der Legenden verweisen.

Die Scheintodhypothese beruft sich mit großer Vertrauensseligkeit darauf, daß in keinem der drei berichteten Fälle von Erweckungen eine ärztliche Konstatierung des Todes vorlag, und daß das Volk leicht den Stupor als Tod ansehen konnte. Gestützt darauf behaupten die Kritiker dann keck, das Töchterlein des Jairus, der Jüngling von Naim und Lazarus von Bethanien seien tatsächlich Scheintote gewesen.

Setzen wir nun einmal voraus, diese Behauptung treffe zu, so ist damit für die Wunderleugnung doch nichts gewonnen. Auf

[1] Ein anderer Ausweg wäre allerdings die Leugnung der Geschichtlichkeit der einschlägigen Berichte. Darauf können wir aber selbstverständlich nicht nochmals zurückkommen. Wir verweisen auf das oben S. 357—411 Gesagte.

[2] Kommentar I, 565—568.

[3] Das Leben Jesu, herausg. von Rütenik, Berlin 1864, 232 f.

bloße natürliche Suggestivwirkung hin kehrt nämlich kein Stuporöser plötzlich zum normalen Leben und zur vollen Gesundheit zurück. Die Wiederbelebung der Scheintoten erfordert künstliche Atmungsbewegungen, starke Riech- und Niesmittel, kräftige Hautreize, Reiben und Bürsten des ganzen Körpers, anregende Klystiere, Senfauflagen usw. Und auch dann tritt die Heilung nur langsam ein: „Ein Stupor, der bis zur Verwechslung mit dem Tode führt, und der dann plötzlich durch eine einfache Anrede in komplette Genesung übergeht, liegt außerhalb der medizinischen Erfahrung."[1] Einen Scheintoten augenblicklich herstellen, ist ein Wunder so gut als eine Totenerweckung und von der letzteren nur um eine Linie verschieden. Die Scheintodhypothese tauscht also lediglich ein Wunder gegen ein anderes ein.

Die Verwechslung von Tod und Scheintod tritt übrigens nicht so leicht und oft ein, als die Gegner anzunehmen belieben. „Auch im tiefsten Stupor schlägt das Herz noch (wenn auch sehr leise); die Atmung geht noch (wenn auch sehr oberflächlich); die Rigidität der Muskulatur kann Totenstarre vortäuschen, aber es fehlen Blässe und Kälte der Leiche (die Körpertemperatur ist sogar öfter über die Norm erhöht); auch werden in den meisten Fällen vereinzelte Lebensäußerungen durch die Umgebung konstatiert: Lidschlag, Veränderung der Blickrichtung usw. Ein geliebter Verwandter wird nicht leicht in solchem Zustande von den Seinigen für tot gehalten werden."[2]

Sollten nun zufällig gerade die Toten des Evangeliums immer nur scheintot gewesen sein? Sollten gerade sie von ihren nächsten Anverwandten ohne genaueres Zusehen fälschlich totgemeldet worden sein? Sollte Jesus vermöge merkwürdigster Verumständungen immer nur mit Stuporösen zu tun bekommen haben? Und bei alldem hätte er doch ausdrücklich betont: „Tote stehen auf! Tote werden auferweckt![3] Wie der Vater Tote erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wen er will!"[4] Jeder sieht die Ungereimtheit solcher Annahme ein.

[1] Knur, Christus medicus? 72..

[2] Knur a. a. O. 73.

[3] Matth. 11, 5; Luk. 7, 22.

[4] Joh. 5, 21.

Eine nähere Prüfung der vom Evangelium berichteten Totenerweckungen überzeugt uns vollends, daß in keinem Falle Scheintod vorlag.

Beim Töchterlein des Jairus[1] können sich die Vertreter der Scheintodhypothese wenigstens darauf berufen, daß Jesus sagt, das Mädchen schlafe nur. Allein er hat auch von Lazarus gesagt: „Er schläft"; wie aber die Apostel das vom gewöhnlichen Schlafe verstehen, fügt er hinzu: „Er ist gestorben."[2] Jesus will also mit diesem Ausdruck nur nahelegen, daß das Kind nicht unrettbar zur Beute des Todes geworden, und daß er es ebenso leicht aus dem Schlaf des Todes wie aus dem Schlaf der Träume erwecken könne. Sogar Strauß spottet über die Kritiker, welche annehmen, Jesus habe die Tochter nicht tot geglaubt,[3] und Naumann gibt zu: „Bei der Erweckung ist sie in allen drei (synoptischen) Berichten als tot betrachtet."[4]

Wir sind jedoch nicht hierauf angewiesen. Vielmehr vermögen wir anhand der ungemein anschaulichen Berichte des Markus und Lukas das allmähliche Eintreten des Todes zu verfolgen. Zunächst kam der Vater nur zu Jesus, um für das in den letzten Zügen liegende Kind die Handauflegung Jesu zu erbitten, damit dasselbe vor dem Tode bewahrt bleibe.[5] Während Jesus unterwegs war und noch von der blutflüssigen Frau hingehalten wurde,[6] starb das Mägdlein. Auf dem Gang zum Sterbehause traf den trostlosen Vater die Trauerbotschaft: „Gestorben ist deine Tochter; bemühe ihn nicht weiter!"[7] Denn an die Möglichkeit einer Totenerweckung dachte weder der Bote, noch der Synagogenvorsteher. „Jesus aber, der diese Rede vernahm, ermunterte den Vater des Mädchens: ‚Fürchte dich nicht. Glaube nur, und sie wird gerettet werden.'

[1] Mark. 5, 21—24; 35—43; Matth. 9, 18—19; 23—26; Luk. 9, 41—42; 49—56.

[2] Joh. 11, 11—14. Nach hebräischem Sprachgebrauch war übrigens der Ausdruck „Schlaf" gleichbedeutend mit Tod. Vgl. Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae in Matth. 9, 24.

[3] Leben Jesu kritisch bearbeitet II, Tübingen 1836, 138 f.

[4] Wertschätzung des Wunders im N. Test. 70.

[5] Mark. 5, 22; Luk. 8, 41, Matth. 9, 18 übergeht der Kürze halber die Eintragung, daß das Mädchen bei Eintreffen des Vaters noch lebte.

[6] Matth. 9, 20—22; Mark. 5, 25—34; Luk. 8, 43—48.

[7] Mark. 5, 35; Luk. 8, 49.

Und nachdem er an das Haus gekommen war, gewahrte er den Lärm derer, die um die Tote weinten und wehklagten. Und nachdem er eingetreten war, sagte er zu ihnen: ‚Warum lärmt und weinet ihr? Das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern schläft.' Und sie lachten ihn aus, denn sie wußten wohl, daß es gestorben war. Er aber ergriff die Hand des Kindes und sagte zu ihm: ‚Talitha koum! Mägdlein stehe auf!' Und sogleich stand das Mägdlein auf und wandelte umher, und sie entsetzten sich in großem Entsetzen. Und er ordnete an, daß man ihr zu essen gebe."[1]

„In der äußerst anschaulich dargestellten Geschichte von der Jairustochter", bemerken jetzt verständnisinnig die natürlichen Erklärer, „liegt nur scheinbar eine Totenerweckung vor, . . . Das Mädchen, zwölf Jahre alt, lag wahrscheinlich infolge einer Entwicklungskrankheit in lethargischem Schlafe. Auf Schwächezustand deutet auch der Befehl Jesu, dem Kinde zu essen zu geben. Demnach hat wohl Jesus das junge Leben vor dem schrecklichen Schicksal bewahrt, lebendig begraben zu werden."[2] „Des Jairus Tochter verfiel in einem Alter, in dem in südlichen Ländern das Nervenleben oft krankhaft tief erregt ist, in eine dem Tode ähnliche Erstarrung; dabei blieb ihr . . . die volle Freiheit des Gehöres und die ganze Klarheit des Selbstbewußtseins. . . . Der Ruf aus seinem (Jesu) Munde klang dem Kinde wie himmlische Musik, der Krampf löste sich im gleichen Augenblicke, das Kind schlug die Augen auf und schaute mit Blicken inniger Dankbarkeit seinen Retter an, ohne den es aus dem scheinbaren in den wirklichen Tod verfallen wäre."[3] „Ein genauer ärztlicher Bericht über Krankheitsform, scheinbares Sterben und Rückkehr zum Leben fehlt hier. Nur so viel dürfte feststehen: wäre der Vorgang in unserer Mitte geschehen, so würde kein Arzt hinterher zugeben, daß der Tod bereits eingetreten war."[4]

[1] Mark. 5, 36—43; Luk. 8, 50—56; Matth. 9, 23—26.

[2] W. Heß, Jesus von Nazareth, Tübingen 1906, 41.

[3] K. Furrer, Leben J. Christi, 2. Aufl., 138.

[4] O. Holtzmann, Leben Jesu 213. Ähnlich schon G. Paulus, Schleiermacher, von Ammon, Schenkel, Hase, Ewald, Keim, Neander und neulich Pfleiderer (Das Urchristentum I, 2. Aufl., 351 f.), Ed. von Hartmann (Das Christentum des N. Test. 27) u. a. J. Kreyenbühl, Ursprung und Stammbaum eines biblischen Wunders, in: Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft 1909, 265—276 zieht es vor, dieses „Zauberwunder" auf den „unausrottbaren Glauben aller Völker an Zauberei" zurückzuführen und als Erfindung des Urchristentums auszugeben. Strauß-Baur redivivus!

Nun ist freilich nicht abzusehen, zu was allem ein moderner Arzt fähig sein mag, falls er auf den Unglauben ebenso fest eingeschworen ist, wie gewisse rationalistische und liberale Theologen. Sicher aber wird kein vorurteilsfreier Mann, ob er Arzt oder Laie sei, in unserem Falle und unter obwaltenden Umständen auf Scheintod erkennen. Die Arzneikunst lehrt, daß Scheintod eintreten kann infolge gewaltsamer Atmungshemmungen (Ertrinken, Ersticken, Erdrosseln), durch Herz- und Gehirngifte, beim Einatmen irrespirabler Gasarten, bei Blitzschlag, Schlagfluß und abnormen Temperaturgraden (Erfrieren), nach schweren Blutungen und Krampfanfällen. Aber Scheintod infolge Entwicklungskrankheit oder infolge krankhaft tiefer Erregung des Nervenlebens bei einem zwölfjährigen Kind ist schon so wie so eine Diagnose, worüber die Medizin ungläubig den Kopf schüttelt.

Überdies schließt der Krankheitsverlauf, wie er vom Töchterlein des Jairus berichtet wird, den Scheintod vollends aus. Die Krise entwickelt sich stufenmäßig vom Krankheitszustande zur Todesgefahr und von dieser zum Todeszustande, wie aus dem Evangelium deutlich zu ersehen ist. Unter solchen Umständen Scheintod diagnostizieren zu wollen, heißt sich in Widerspruch setzen mit jeder ärztlichen Erfahrung.[1]

Die Auferweckung des Jünglings von Naim wird nicht so umständlich berichtet. Wir erfahren nichts vom Krankheitszustande und den Umständen des Todes. Lukas, dem wir die Episode verdanken, stellt uns gleich die Wiederbelebung des Toten vor Augen. Eines Tages, so erzählt der Evangelist, ging Jesus nach dem Städtchen Naim, südöstlich von Nazareth. „Und mit ihm gingen seine Jünger und eine große Schar. Als er aber ans Stadttor kam, siehe, da wurde ein Verstorbener herausgetragen, der einzige Sohn seiner Mutter, und diese war Witwe; und viel Volk der Stadt begleitete sie. Und da sie nun der Herr gesehen hatte, ward er von Mitleid gerührt über sie und sprach zu ihr: ‚Weine nicht!' Und er trat hinzu und berührte den Sarg. Die Träger aber standen still. Und er sprach: ‚Jüngling, dir sage ich, stehe auf!' Da setzte sich der Tote auf und begann zu reden. Und er gab ihn seiner Mutter. Furcht aber ergriff alle zumal, und sie lobpriesen Gott und sagten: ‚Ein großer Prophet ist erstanden unter

[1] Vgl. Hasselt, Die Lehre vom Tod und Scheintod, Braunschweig 1862.

uns' und ‚Heimgesucht hat Gott sein Volk.' Und diese Rede über ihn ging aus in ganz Judäa und in die gesamte Umgegend."[1]

Selbstverständlich sind Gottl. Paulus, Bahrdt, Venturini, Furrer u. a. wieder schnell zur Hand mit der Scheintod-Erklärung: Jesus habe sofort den Stupor bemerkt; er habe an dem Jüngling irgendein Lebenszeichen wahrgenommen und ihm daraufhin die aufmunternden und erlösenden Worte zugeraunt, worauf der Schlummernde aus seiner Lethargie aufgeschreckt und zur Freude seiner Mutter der Bahre entstiegen sei.

Und nun stelle man sich einmal den Vorgang mit recht lebhafter Phantasie vor — denn ohne heiße Phantasie bringt man's nicht fertig. Jesus begegnet zufällig einem Leichenzug und sofort ist er sich klar, daß er's mit einem Scheintoten zu tun hat, trotzdem sonst niemand auf eine solche Idee verfallen war, noch verfallen konnte. Wie er der Bahre näherkommt, bemerkt er wirklich an dem scheintoten Jüngling Lebenszeichen, indes wieder niemand aus der Umgebung des Totgeglaubten, nicht einmal dessen eigene Mutter ein Lebensfünklein wahrnimmt. Auch erkennt er mit divinatorischer Sicherheit, daß gerade jetzt der Augenblick da ist, in welchem die Wiedererweckung stattfinden kann.[2] Und mit nie versagender Voraussicht weiß er schließlich, daß ein Weckruf aus seinem Munde genügen werde, um dem Scheintoten seine volle Lebenskraft wiederzuschenken. So spricht er dann das wiederbelebende Wort und vollzieht die unerhörte, aus menschlicher Macht und Wissenschaft nicht vollziehbare Tat.

Wer sieht nicht ein, daß auch ein bergversetzender Glaube nicht hinreicht, um diese Scheintod-Erklärung annehmen zu können? Sie ist geboren aus der heillosen Angst vor einem Allmachtswunder, und nun ist sie gezwungen, ein Doppelwunder der Allmacht und zugleich der Allwissenheit zu postulieren! Und im selben Atemzuge belastet sie den göttlichen Wundertäter noch mit dem Vorwurf, daß

[1] Luk. 7, 11—17.

[2] Dr. Knur bemerkt dazu: „Und der Jüngling zu Naim, der auf der Totenbahre zum Tore hinausgetragen wird? Welchem Arzte käme da der Gedanke: ‚Der lebt noch'. Wie könnte er's auch wissen? Welches Wagnis läge nicht in einem solchen Experiment? Und dann soll's auch noch gerade der rechte Moment gewesen sein, den Stuporösen zum Erwachen zu bringen!" A. a. O. 74.

er als Totenerweckung preisen ließ, was unseren Kritikern zufolge lediglich Erweckung aus Scheintod war! Diese ganze Scheintodhypothese ist so unwahr und geradezu unehrlich, daß sich Strauß,[1] Keim,[2] O. Holtzmann[3] und andere ungläubige Kritiker eher entschließen, die Tatsache rundweg zu leugnen, statt sie auf solche Weise „natürlich" zu erklären.

Hat Jesus in der Tochter des Jairus eine eben Gestorbene, im Jüngling zu Naim einen zu Grabe Getragenen auferweckt, so ruft er in Lazarus von Bethanien einen bereits seit Tagen Begrabenen ins Leben zurück. Dieses Wunder muß neben der eigenen Auferstehung Jesu als das großartigste angesehen werden und macht dementsprechend der natürlichen Auslegung auch die größten Sorgen. Der Evangelist Johannes erzählt als Augenzeuge den Vorgang mit klassischer Anschaulichkeit und unübertrefflicher Natürlichkeit. „Es war aber ein Kranker, Lazarus von Bethanien, aus der Ortschaft Marias und Marthas, ihrer Schwester. . . . Es schickten nun seine Schwestern zu Jesus und ließen ihm sagen: ‚Herr, siehe, den du lieb hast, er ist krank.' Als aber Jesus es hörte, sprach er zu ihnen: ‚Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern für die Ehre Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde.' Es hatte aber Jesus die Martha und deren Schwester Maria und den Lazarus lieb. Nachdem er also vernommen hatte, daß dieser krank sei, da blieb er gleichwohl am Orte, wo er war, zwei Tage. Sodann sagte er zu seinen Jüngern: ‚Gehen wir wieder nach Judäa. . . . Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen; aber ich gehe hin, damit ich ihn aus dem Schlummer wecke.' Da sprachen seine Jünger: ‚Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gesund werden.' Es hatte aber Jesus von dessen Tode gesprochen; sie hingegen meinten, er rede von dem Schlummer des Schlafes. Da nun sagte es ihnen Jesus unumwunden: ‚Lazarus ist gestorben. Und ich freue mich euertwegen, daß ich nicht dort war, damit ihr glaubet. Doch — gehen wir zu ihm!' Jesus kam also und fand ihn vier Tage bereits im Grabe liegen. . . . Sobald nun Martha gehört hatte, Jesus komme, ging sie ihm entgegen. Maria aber saß zu Hause. Es sagte nun Martha zu Jesus:

[1] Leben Jesu kritisch bearbeitet II, 140—142.
[2] Geschichte Jesu von Nazara II, 475—478.
[3] Leben Jesu 214.

‚Herr, wenn du hier gewesen wärest, mein Bruder wäre nicht gestorben. Doch auch jetzt weiß ich, daß, was du irgend von Gott begehren wirst, Gott dir geben wird.' Da sprach Jesus zu ihr: ‚Auferstehen wird dein Bruder.' Martha sagte zu ihm: ‚Ich weiß es, auferstehen wird er in der Auferstehung am jüngsten Tage.' Da sprach Jesus zu ihr: ‚Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer da glaubt an mich, wird leben, selbst wenn er schon gestorben ist. . . . Glaubst du dies?' Sie sagte zu ihm: ‚Ja, Herr, ich glaube, daß du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes, der du in diese Welt gekommen bist.' Da nun Maria dorthin gekommen, wo Jesus war, fiel sie zu seinen Füßen und sagte zu ihm: ‚Herr, wenn du hier gewesen, mein Bruder würde nicht gestorben sein?' Da nun Jesus sah, wie sie weinte, und wie die Juden, welche mit ihr gekommen waren, weinten, erschauderte er im Geiste, und er erschütterte sich und sprach: ‚Wo habt ihr ihn hingelegt?' Sie sagten ihm: ‚Komm und siehe.' Und Jesus weinte. Da sagten die Juden: ‚Siehe, wie hatte er ihn lieb!' Einige aber aus ihnen sprachen: ‚Hätte nicht er, der die Augen des Blindgeborenen geöffnet hat, machen können, daß auch dieser nicht starb?' Jesus nun, wieder in sich erschauernd, kam an das Grab. Es war aber eine Höhle, und ein Stein lag davor. Es sagte Jesus: ‚Nehmet den Stein weg!' Da sagte ihm Martha: ‚Herr, er riecht schon; denn er liegt vier Tage im Grab.' Jesus sprach zu ihr: ‚Habe ich dir nicht gesagt, daß, wenn du glaubest, du sehen werdest die Herrlichkeit Gottes?' Da nahmen sie den Stein weg. Jesus aber richtete seine Augen empor gen Himmel und sprach: ‚Vater, ich sage dir Dank, daß du mich erhört hast. Ich aber wußte wohl, daß du mich immer erhörest; doch wegen des Volkes, das ringsher steht, habe ich gesprochen, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.' Und nachdem er dieses gesprochen hatte, rief er mit lauter Stimme: ‚Lazarus, komm heraus!' Und sogleich kam der Verstorbene heraus, gebunden an Füßen und Händen mit Grabbinden; auch sein Angesicht war mit einem Schweißtuche umbunden. Jesus sagte zu ihnen: ‚Macht ihn los und laßt ihn von dannen gehen.'"[1]

Gottl. Paulus, Venturini, v. Ammon, Gubler, Schleiermacher, Ewald, Weizsäcker und andere Kritiker älterer und

[1] Joh. 11, 1—44.

neuerer Zeit machen sich mit einem wahren Mut der Verzweiflung daran, selbst hier wieder Scheintod und Scheinauferweckung herauszuerklären:[1] Lazarus sei in Stupor gefallen, totgeglaubt und vorschnell im Felsengrabe eingeschlossen worden. Trotzdem er auch von seinen nächsten Verwandten totgesagt wurde, habe Jesus mit der Möglichkeit bloßen Scheintodes gerechnet und daraufhin bestimmt die Wiederbelebung seines Freundes vorausgesagt. Als das Grab nach vier Tagen in seiner Gegenwart geöffnet wurde, habe er auf den ersten Blick bemerkt, daß Lazarus noch lebe. Ein kräftiger, ermunternder Zuruf: „Lazarus, komm doch heraus!" und der Scheintote sei vollständig wiederbelebt dagestanden vor der staunenden Menge. Diese war überzeugt, daß es sich um eine wirkliche Totenerweckung handle, und Jesus bestärkte sie in ihrer Anschauung, um das Volk zum Glauben an seine Sendung und Gottessohnschaft zu bringen.

Auch dem blödesten Auge muß einleuchten, daß der Heiland damit zum Lügner und Betrüger gestempelt wird und daß er sich der Unwahrheit und Unehrlichkeit bedient, um seine und seines Vaters Sache zu fördern.[2]

Aber auch hievon abgesehen, ist die Hypothese von der Scheintoderweckung des Lazarus handgreiflich falsch. Niemand hat das besser dargetan, als Strauß. Der berüchtigte Rationalist schreibt darüber: „Der Freund, den er gestorben fand, müsse, so wahr Gott ihn nicht im Stiche lassen könne, nicht wirklich tot sein, sondern auf seinen Ruf ins Leben zurückkehren, das hätte sich Jesus hier in den Kopf gesetzt, und einem so rasenden Einfall hätte der Erfolg

[1] K. v. Hase, Geschichte Jesu, Leipzig 1876, 509 fällt das „salomonische" Urteil, Lazarus sei in der Mitte zwischen Tod und Scheintod gewesen. Darauf läuft es auch hinaus, wenn Bernhard Weiß, Leben Jesu, II, 4. Aufl., 394 zwar den Scheintod verwirft, aber doch annimmt, die endgültige Trennung von Leib und Seele des Lazarus habe noch nicht stattgefunden gehabt.

[2] Renan hatte die Frechheit zu behaupten, es habe sich um absichtlichen Betrug gehandelt: auf Antrag der Jünger und im Einverständnis mit Jesus habe sich der lebende Lazarus freiwillig ins Grab einschließen lassen, um die Komödie der Auferweckung zu inszenieren. Vie de Jésus, Berlin 1863, 255–258. Vgl. dazu die beißende Widerlegung von Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk II, 20. Aufl., 86 f., sowie A. Nicolas, La Divinité de Jésus-Christ, Paris 1864, 226 ss.; Freppel, Examen critique de la Vie de Jésus de M. Renan, Paris 1864, 53; Fillion, Les miracles II, 383 s. In den späteren Aufl. seines Buches ließ Renan die ungeheuerliche Behauptung fallen.

entsprochen. . . . Wenn es nur der Zufall war, nur die unwahrscheinliche Möglichkeit, daß der schon vier Tage begrabene Lazarus vielleicht bloß scheintot sein könnte, worauf Jesus rechnete, wie konnte er schon in der Entfernung, wie noch am Grabe selbst Reden führen, die als leeres Geflunker erscheinen, wenn nicht die Gewißheit, seinen Freund den Seinigen lebendig wiedergeben zu können, dahinterstand?"[1] „Und welcher Fiktionen bedarf es nun ferner, um zu erklären, teils wie Jesus das in den Lazarus zurückgekehrte Leben bemerken, teils wie er wieder zum Leben gelangen konnte! . . . Jesus muß, noch um einige Schritte entfernt, den Lazarus als einen Lebenden erkannt haben. Woran? müssen wir fragen, und wie so schnell und sicher? und warum nur er und niemand sonst? Erkannt möge er ihn haben an Bewegungen, vermutet man. Aber wie leicht konnte er sich hierin täuschen bei einem in dunkler Felsengruft liegenden Toten; wie voreilig, wenn er, ohne erst genauer untersucht zu haben, so schnell und bestimmt die Überzeugung, daß er lebe, aussprach! Oder, wenn die Bewegungen des Totgeglaubten stark und unverkennbar waren, wie konnten sie den Umstehenden entgehen? Endlich, wie konnte Jesus in seinem Gebet das bevorstehende Faktum als Erkennungszeichen seiner göttlichen Sendung darstellen, wenn er sich bewußt war, die Wiederbelebung des Lazarus nicht bewirkt, sondern nur entdeckt zu haben? Für die natürliche Möglichkeit eines Wiederauflebens des schon Begrabenen wird unsere Unkenntnis der näheren Umstände seines vermeintlichen Todes, das schnelle Begraben bei den Juden, hierauf die kühle Gruft, die stark duftenden Spezereien, und endlich der warme Luftzug angeführt, welcher mit der Abwälzung des Steins belebend in die Gruft strömte. Alle diese Umstände jedoch führen nicht über den niedrigsten Grad der Möglichkeit, welcher der höchsten Unwahrscheinlichkeit gleich ist, hinaus, womit dann die Gewißheit, mit welcher Jesus den Erfolg vorausverkündigt, unvereinbar bleiben muß."[2]

Und dabei hat Strauß die medizinische Unmöglichkeit der Scheintodhypothese nicht einmal erwähnt. Knur äußert sich darüber folgendermaßen: „Ein so schwerer Stupor (Scheintod) entwickelt sich nur allmählich. Eine künstliche Ernährung kannten die

[1] A. a. O. 85. 86.

[2] Strauß, Leben Jesu kritisch bearbeitet II, 150 f.

Juden nicht. Wir müßten also dann annehmen, daß Lazarus schon eine beträchtliche Reihe von Tagen, ohne Nahrung zu sich zu nehmen, zu Hause gelegen. Stellen wir uns nun weiter vor, wie er in Tücher eingewickelt, in ein Grab vermauert wird und darin mehrere Tage verbleibt, so müßte ihm dies wohl den Rest gegeben haben. Auf den Ruf Christi tritt er heraus, lebend und gesund, so gesund, daß die Pharisäer den unbequemen Zeugen umbringen wollen. So heilt kein Stupor, noch weniger geht er so in völlige Gesundheit über, da er nur eine Phase einer schweren Geisteskrankheit ist, die in Schwankungen und Schüben verläuft und meist nur mit Defekt ausheilt."[1]

Die Verzweiflung am Scheintod des Lazarus steht denn auch sichtbar auf dem Antlitz der neueren Kritik geschrieben. Nur als Verzweiflungsakt wird es verständlich, daß sie zur allegorischen oder symbolischen Umkrempelung der Lazarusgeschichte flüchtet. Es handle sich ja, so belehrt man uns, gar nicht um einen wirklichen Vorfall, sondern um lehrhafte Einkleidung einer Idee. Nicht um leiblichen Tod und leibliche Auferweckung des Lazarus handle es sich, sondern um geistigen Tod und geistige Auferstehung, meint Volkmar. In der Episode von Lazarus werde das „falsche Sinnenbegehren" nach leiblicher Totenerweckung verworfen und gezeigt, daß es überhaupt nur eine geistige Auferstehung geben kann.[2] Und der modernste Züricher Kritiker Furrer sekundiert diesem ungeheuer naiven Einfall. Die Geschichte des Lazarus will nach ihm nur andeuten, daß Jesus, „der Herr des Lebens, auch die Seelen zu neuem Leben auferweckt, über die sich schon der Verwesungsgeruch äußerster Ruchlosigkeit und Gottentfremdung ausgebreitet hatte".[3]

Hiermit hat nun freilich die „höhere" Kritik und Exegese den Gipfel des Unsinns erreicht. Indem der Unglaube sich gezwungen sieht, zu solchen Albernheiten zu flüchten, liefert er selbst den besten Beweis dafür, daß gegen die Totenerweckungen des Evangeliums nicht aufzukommen ist. „Wenn die Totenerweckungen als Charakter höchster Wunderfähigkeit eine Zutat der Evangelisten sind," schreibt ein radikaler Forscher, „so gibt es keinen historischen Christus mehr

[1] Christus medicus? 73.

[2] Gustav Volkmar, Die Evangelien oder Markus und die Synopsis der kanonischen und außerkanonischen Evangelien, Leipzig 1869, 325.

[3] Leben Jesu, 2. Aufl., 141.

und ist der ärmliche Versuch gewisser Erklärer, das Auferwecken als Gleichnis ins Geistige umzudeuten, keiner Rede wert, solange man nicht alle Blinden, Tauben, Stummen und Wassersüchtigen, die Jesus geheilt, ebenfalls ins Geistige übersetzen kann."[1]

So bleibt, nach Straußens ehrlichem Geständnis, bei den Totenerweckungen Jesu nur die Alternative, „daß man von der evangelischen Erzählung entweder den Hergang als übernatürlichen hinnehmen oder, wenn man ihn als solchen unglaublich findet, den historischen Charakter der Erzählung leugnen muß".[2] Strauß und manche seiner Gesinnungsgenossen wählen das letztere: sie leugnen die Geschichtlichkeit der einschlägigen Evangelientexte, und zwar eingestandenermaßen einzig deshalb, weil sie die Totenerweckungen „als unglaublich finden". Wer in diese Erdrosselung der Geschichte nicht einstimmt, ist zum Bekenntnis gezwungen, daß Jesus Tote auferweckt hat, und daß er der Herr über Leben und Tod ist.

Drittes Kapitel.

Wissenschaft und Auferstehung Jesu.

Die von Jesus Christus vollbrachten Totenerweckungen werden noch übertroffen durch seine eigene Auferstehung. Neben dem Erschaffen aus nichts ist eine größere Allmachtstat nicht denkbar, als daß ein Toter selbstherrlich und selbstmächtig aus dem Grabe hervorgehe zu neuem, verklärtem Leben des Leibes. Hat Jesus dieses Wunder an sich und aus sich gewirkt, dann hat sich Gott in untrüglichster Weise zu ihm bekannt und seinen Anspruch, der Messias und wahrhaftige Gottessohn zu sein, mit dem Siegel der ewigen Wahrheit bestätigt. Nicht allein das. Jesus selbst hat damit den höchsten und unleugbarsten Beweis geliefert für sein gottmessianisches Selbstbewußtsein.

Diesen grundlegenden Wert seiner Auferstehung hebt der Heiland denn auch ausdrücklich und entschieden hervor. Freund

[1] Alb. Dulk, Der Irrgang des Lebens Jesu I, Stuttgart 1884, 305.
[2] Strauß, Leben Jesu kritisch bearbeitet II, 153.

und Feind verweist er auf die Tatsache seiner kommenden Urständ und ermächtigt sie, ihm den Glauben zu versagen, wofern er dieses Wunder aller Wunder nicht vollbringen würde.[1] Auch die Apostel betrachten, wie sich gleich zeigen wird, die Auferstehung des Herrn als ausschlaggebend für die gesamte Christuspredigt.[2] Ja, sogar die Leugner der wirklichen Auferstehung unseres Herrn sind überzeugt, daß es sich hier um die Kernfrage der Person und Religion Jesu handelt. David Friedrich Strauß, der geistvollste und bedeutendste aller Rationalisten, an dessen Erbe die Auferstehungskritiker bis auf den heutigen Tag zehren, gesteht unumwunden zu: „Den Mittelpunkt des Mittelpunktes, das eigentliche Herz des Christentums bildet die Auferstehung Jesu."[3]

So begreift es sich, daß der moderne Unglaube mit geradezu titanenhafter Kraftanstrengung dieses Bollwerk berennt, und daß der Glaube mit sieghafter Überzeugung und jubelnder Begeisterung die zahllosen Angriffe auf das Ostereereignis abwehrt.

Es ist an sich wahrlich ein leichtes, die Auferstehung unvoreingenommenen Wahrheitssuchern gegenüber zu verteidigen: wer nicht dem Neuen Testament und der christlichen Urgeschichte den Rücken kehrt, vermag dem überwältigenden Eindruck der Auferstehungstatsachen nicht zu entrinnen. Aber eine unsäglich mühevolle Arbeit harrt des Apologeten, der es darauf ankommen läßt, all den verzweifelten Geschichtskonstruktionen und Erklärungshypothesen der modernen ungläubigen Auferstehungs-Literatur nachzugehen und sie zu widerlegen.[4]

[1] Matth. 12, 38—40; 16, 4; Joh. 2, 19—22. Vgl. oben S. 158—161.

[2] Vgl. W. Krüger, Die Auferstehung Jesu in ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben, Bremen 1867; Th. Greiner, Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten nach ihrer Tatsächlichkeit und ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben, Karlsruhe 1869; S. Eck, Über die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Urgemeinde und für uns, in: Hefte zur „Christlichen Welt", Nr. 32, Leipzig 1898; James Orr, The Resurrection of Jesus, in: The Expositor, 7. Series, VI. vol. (1908) 420—437; Dunkmann, Kreuz und Auferstehung Jesu als Grundlagen der Heilsgründe, Leipzig 1909, 53—69.

[3] Strauß, Die Halben und die Ganzen, Berlin 1865, 125.

[4] Zur älteren Literatur über die Auferstehung vgl. Steude, Die Verteidigung der Auferstehung J. Christi, Leipzig 1888 und Horn, Der Kampf um die leibl. Auferstehung des Herrn, in: Neue kirchl. Zschr. XIII (1902) 241 ff. Die neuere Literatur ist verzeichnet in dem vorzüglichen Buche von

Wir versuchen die Aufgabe von folgendem Gesichtspunkte aus zu lösen. Die Beweise für die Auferstehung Jesu liegen in dem festgeschlossenen Kreise der drei Tatsachen: Die Jünger glaubten

E. Mangenot, La résurrection de Jésus, Paris, Beauchesne 1910, 9—12. Ich teile nachstehend nur einige Nachträge von Monographien mit, die Mangenot entgangen sind, sowie die seither erschienenen Arbeiten, soweit sie über die Auferstehung im allgemeinen handeln; Abhandlungen über Einzelfragen werden im Verlaufe unseres Kapitels aufgeführt. Gegen die Auferstehung Jesu: C. T. Gorham, The first Easter dawn: An inquiry into the evidence for the resurrection of Jesus, London, Watts 1908; P. Androt, Jésus-Christ est-il ressuscité? Paris, Libr. du XX^e Siècle 1910; L. Coulange, La résurrection de Jésus, in: Revue de l'histoire et de littérature religieuse, Nouv. Sér. II (1911) 145—159. 297—307. Zahlreicher sind die, teils katholischen (diese sind mit einem Sternchen bezeichnet), teils protestantischen Schriften für die Auferstehung Jesu: *Julius Müllendorff S. I., Der Glaube an den Auferstandenen gemeinfaßlich begründet, Regensburg, Manz 1900; H. G Voigt, Die ältesten Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, Steinkopf 1906; W. J. S. Simpson, Our Lord's resurrection, London, Longmans 1906; *P. Romuald Banz O. S. B., Auferstehung. Acht Vorträge, Einsiedeln, Eberle 1908; J. A. Cramer, Het historisch getuigenis aangande de opstanding van Jezus Christus, in: Theol. Tiydschrift LIII (1909) 51—78; *E. Mangenot s. oben; W. P. Armstrong, The resurrection of Jesus and historical criticism, in: The Princeton theological Review VIII (1910) 247—270; Alfred Resch, Der Auferstandene in Galiläa bei Jerusalem, Gütersloh, Bertelsmann 1911; E. H. Archer-Shepherd, The nature and evidence of the resurrection of Christ, London, Rivingtons 1911; *Jos. Muser, Die Auferstehung Jesu und ihre neuesten Kritiker, Kempten, Kösel 1911; Th. J. Thorburn, The ‚Resurrection narratives' and modern criticism, a critique mainly of Prof. Schmiedel's article ‚Resurrection narratives' in the Encyclopaedia biblica, London, K. Paul, Trench, Trubner Co. 1911; H. S. Talbot, A study of the resurrection, in: Hibbert Journal IX (1911) 571- 583; *E. Jacquier, La résurrection de Jésus-Christ, in: L'Université catholique LXIII (1910) 162—178. 411—427. 549—571; LXIV, 72—94 (nun auch als Buch erschienen: Paris, Gabalda 1911); *Tillmann, Einige Bemerkungen zur Kritik der Osterbotschaft und der Auferstehungsberichte, in: Theol. und Glaube II (1910) 529—550 (zählt trotz des bescheidenen Titels zum Besten, was über die Auferstehung geschrieben wurde). *P. Hugues O. M. C., La résurrection de Jésus-Christ, Etudes franciscaines XXV (1911) 509—523, orientiert gut und selbständig über die neuere französische Auferstehungs-Literatur. Die umfassenden englischen Verteidigungsschriften wurden hervorgerufen durch die Arbeiten des radikalen P. W. Schmiedel, Resurrection- and Ascension-Narratives in: Encyclopaedia biblica 4039—4089 und des „konservativen" K. Lake, The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ, London, Williams 1908.

unerschütterlich an die Auferstehung Jesu; das Grab Jesu ward am dritten Tage leer befunden; Jesus ist den Seinen nach dem Tode lebendig erschienen. Alle Anstrengungen der Auferstehungsgegner laufen darauf hinaus, die Geschichtlichkeit dieser drei Tatsachen zu bestreiten oder, wofern das nicht möglich, die Tatsachen selbst natürlich zu deuten. Wir besprechen demgemäß:

I. die geschichtlichen Auferstehungs-Tatsachen;
II. die natürlichen Auferstehungs-Erklärungen.

I. Die geschichtlichen Auferstehungs-Tatsachen.

Die Tatsache des urchristlichen A's-Glaubens. — Die A's-Berichte der Evangelien. — Ihre Zuverlässigkeit. — Schluß des Markus- und Lukas-Evangeliums. — Verschiedenheit und Einheit der evangelischen A's-Berichte. — Die A's-Verkündigung Pauli, insbes. 1. Kor. 15. — Sie ruht auf dem Zeugnis der Urjünger und auf der A's-Erscheinung vor Damaskus. — Die A's-Predigt Petri. — Die ganze Urgemeinde bekennt sich von Anfang zu dem Glaubensartikel: „Am dritten Tage auferstanden von den Toten." — Die Grablegung Jesu kritisch unanfechtbar. — Die Tatsache der Grablegung und die Tatsache des leeren Grabes. — Der Befund des leeren Grabes nach den Evangelien und nach Paulus. — Zeugnis der christlichen Urgemeinde und der Juden für den Befund des leeren Grabes. — Die evangelischen und paulinischen Quellenberichte von den A's-Erscheinungen. — Zeitliche, örtliche und persönliche Abfolge der A's-Erscheinungen. — Die Unhaltbarkeit der Hypothese, derzufolge Jesus den Seinen erst und nur in Galiläa erschienen wäre. — Alle Evangelien sowie Paulus bezeugen, daß die ersten Erscheinungen in Judäa und Jerusalem stattfanden. — Der geschlossene Ring der A's-Tatsachen.

1. Die Tatsache des urchristlichen Auferstehungsglaubens.

a) Der Auferstehungsglaube der Jünger ist vor allem bezeugt durch die Evangelien. Die Schlußkapitel sämtlicher Evangelien sind der Erzählung des Osterereignisses gewidmet.[1]

Die rationalisierende Kritik erblickt natürlich darin eine legendäre Darstellung, in welcher sich wohl der Osterglaube der späteren Zeit widerspiegle, nicht aber das ursprüngliche Tatsachenevangelium der Auferstehung.[2] Wir müssen dagegen auf unsere frühere Wider-

[1] Matth. 28, 1—20; Mark. 16, 1—20; Luk. 24, 1—53; Joh. 20, 1—21, 14.

[2] So äußern sich beispielsweise P. Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung J. Christi, Berlin 1898; Brückner, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, in: Protestantische Monatshefte 1899, 41—47. 96—110. 153—160; W. Baldensperger, Urchristliche Apologie. Die älteste Auferstehungskontroverse, Straßburg 1909.

legung dieser Legendenhypothese verweisen. Wer die Evangelien vorurteilsfrei untersucht, wird immer wieder zu dem unzweifelhaften Resultate gelangen, daß sie nicht ein gläubig übermaltes, sondern das wirkliche, durchaus geschichtliche Heilandsbild enthalten.[1] Daß das insbesondere auch von den evangelischen Auferstehungsberichten gilt, ist in letzter Zeit von katholischen wie protestantischen Forschern wiederholt dargetan worden.[2] Die evangelischen Berichterstatter, deren Wahrheitsliebe heute niemand mehr bestreitet, stehen übrigens der ersten Auferstehungsgemeinde und dem Auferstehungsereignis außerordentlich nahe. Matthäus war Augenzeuge der Ostervorgänge und verkehrte im Kreise der Zwölfjünger mit dem auferstandenen Meister. Markus ist der Dolmetscher Petri, des Hauptapostels, der allein und mit anderen am Ostertag und später den glorreich Erstandenen schaute. Lukas kann sich nicht nur auf seinen Lehrer Paulus berufen, der selbst einer Auferstehungserscheinung gewürdigt ward, sondern auch auf die Aussagen derer, „welche von Anfang an Augenzeugen und Diener der Predigt gewesen sind".[3] Johannes schließlich schreibt wiederum als unmittelbarer Augenzeuge seine Auferstehungserfahrungen nieder und versichert uns: „Was von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben von dem Worte des Lebens . . . das verkündigen wir euch."[4] Die Evangelisten stehen also dem Ostergeschehnis so nahe, daß die Richtigkeit ihrer Angaben begründeterweise nicht angefochten werden kann.

Vorbehalte müßten indes nach manchen Kritikern immerhin gemacht werden bezüglich der zweiten Hälfte des zweiten[5]

[1] Felder, Jesus Christus I, 80—143.

[2] U. a. von W. Beyschlag, Die neueste Zurechtlegung der Auferstehungsberichte, in: Theologische Studien und Kritiken 1899, 507—539; Voigt a. a. O. 42—108; W. C. Wilkinson, Are the resurrection narratives legendary? In: The American Journal of Theology X (1907) 628—647; Orr, The Resurrection, in: Expositor, 7. Ser., V (1908) 233—249. 314—333; Paquet, Les récits évangéliques de la Résurrection, Bruxelles 1909; E. Dentler, Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des N. Test., 3. Aufl., Münster i. Westf. 1910, 19—30 Thorburn a. a. O.

[3] Luk. 1, 1—3.

[4] 1. Joh. 1, 1. 3; vgl. Joh. 19, 35.

[5] Mark. 16, 9—20.

und vierten[1] Berichtes, weil ihre Herkunft von Markus und Johannes nicht genügend verbürgt sei. Unzweifelhaft sind nämlich der Markus- und Johannes-Schluß Nachträge zu den bereits vorliegenden Evangelien. Wurden diese Ergänzungen von den Evangelisten selbst oder durch eine fremde Hand beigefügt? Wenn auch die gewichtigsten Gründe für ersteres sprechen,[2] so läßt es sich doch nicht mit zwingender Evidenz beweisen.

Für die Auferstehungsgeschichte ist indes die Frage der Textkritik nicht von wesentlicher Bedeutung. Einmal ist allgemein anerkannt, daß der Markus- und Johannes-Schluß noch zur apostolischen Zeit, d. h. kurz nach Niederschrift der beiden Evangelien, hinzukamen.

Sodann wird auch von den Gegnern der Echtheit zugegeben, daß die Nachschriften unbedingt aus dem Jüngerkreise stammen. Das Schlußkapitel des vierten Evangeliums sei „mit Genehmigung des Johannes oder geradezu in Auftrag" und gestützt auf mündliche Anweisungen desselben geschrieben worden.[3] Also sachlich und inhaltlich wäre Kap 21 immerhin ebensogut Eigentum des Liebesjüngers als das übrige Evangelium. Der Markusschluß aber würde jedenfalls von Aristion verfaßt sein,[4] der nach dem Zeugnis des Papias ein unmittelbarer Jünger Jesu war,[5] indes Markus wahrscheinlich dem Jüngerkreise nicht angehört hatte.

Drittens schließlich sprechen Markus und Johannes in ihren anerkannt echten Texten sowieso die Auferstehungstatsache und den Auferstehungsglauben der ersten Jünger aus.[6] Die Textkritik vermag demnach in das feste Gefüge der evangelischen Osterbotschaft keine Bresche zu schlagen.

Der Sachkritik gelingt es ebensowenig. Sie beruft sich immer

[1] Joh. c. 21.

[2] Man vgl. die Einleitungswerke zu den Evangelien von Cornely, Belser u. a.

[3] Zahn, Einleitung in das N. Test. II, Leipzig, Deichert 1899, 483–498.

[4] Laut Angabe einer Evangelienhandschrift aus dem Jahre 989, die von Conybeare, Expositor IV (1891) 241 ff. unlängst entdeckt wurde. Vgl. Zahn a. a. O. II, 227 ff.; Ed. Riggenbach, Die Auferstehung Jesu, Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge 1908, 10 f.; Daniel Volter, Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, Straßburg, Heitz 1910, 45.

[5] Papias, bei Euseb. H. E. III, 39, 4. 7. 14.

[6] Mark. 16, 2–8; Joh. 20, 1–29.

wieder auf die Differenzen in der evangelischen Berichterstattung. Richtig ist, daß die vier Erzählungen der Evangelien nicht auf einen Ton gestimmt sind. Jeder Evangelist stellt die am Grabe Jesu beginnenden und mit der Himmelfahrt des Herrn abschließenden Episoden in eigener und eigentümlicher Weise dar, nach Maßgabe der von ihm benützten Tradition, des persönlichen Standpunktes und des Zweckes der einzelnen Evangelien. Vielleicht weichen die Evangelien nirgends so stark voneinander ab als bei den Auferstehungsberichten. Diese lassen sich überhaupt nicht zu einer allseitig einförmigen Gesamtdarstellung zusammenfügen. Auch die beste Harmonistik wird einzelne Unebenheiten und Verschiedenheiten geradeso wenig auszugleichen vermögen, als die gegnerische Kritik eigentliche Widersprüche darin nachzuweisen vermag. Die Auferstehungsgeschichte wird von allen Evangelisten bezüglich aller wesentlichen Punkte übereinstimmend berichtet; die Abweichungen betreffen, wie selbst Lessing, der bekanntlich die von Reimarus zusammengestellten Differenzen veröffentlichte, zugibt, nur unbeträchtliche Umstände, nur Kleinigkeiten, Dinge, an denen sich lediglich eine Harmonistik „wächserner Nasen" stoßen könne.[1]

Sollte ihretwegen der Auferstehungsbericht der Evangelisten als ungeschichtlich angeschaut werden dürfen? „Wer hat sich", so fragt wiederum Lessing, „je in der Profangeschichte die nämliche Folgerung erlaubt? Wenn Livius und Polybius und Tacitus ebendieselbe Ereignung, etwa ebendasselbe Treffen, ebendieselbe Belagerung jeder mit so verschiedenen Umständen erzählen, daß die Umstände des einen die Umstände des andern völlig Lügen strafen: hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet? Wenn nun Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Silbe auf die Folter spannen: warum denn nicht auch Matthäus und Markus und Lukas und Johannes?"[2]

Weit entfernt, die Geschichtlichkeit der Auferstehungsberichte abzuschwächen, bestärken und erhärten die genannten Differenzen das evangelische Zeugnis von der Ostertatsache. Würden die Evangelisten bis in die kleinsten Einzelheiten eintönig und einförmig berichten, so würden sie in den Verdacht gegenseitiger Verabredung

[1] Lessings Werke, 10. Bd., Stuttgart 1869, 31. 36. 38. 49. 59. 64.
[2] A. a. O. 20. 22.

kommen. Indem sie aber dieselbe Auferstehungstatsache in verschiedenem Lichte darstellen, beweisen sie ihre schriftstellerische Aufrichtigkeit und Unabhängigkeit. Diesen Grundsatz gesunder Geschichtskritik haben schon Augustinus und Hieronymus für die Synopse der Evangelien hervorgehoben. Wer ihn nicht anerkennen wollte, würde seiner kritischen Kenntnis und Befähigung ein schlechtes Zeugnis ausstellen.

b) Das evangelische Auferstehungszeugnis wird zudem glänzend gerechtfertigt durch die Briefe des hl. Paulus.[1]

Die Auferstehung Jesu bildet einen wesentlichen Bestandteil der paulinischen Predigt. Bei jeder Gelegenheit, in fast allen seinen Schreiben, unter den verschiedensten Wendungen spricht er die Gewißheit der Auferstehungstatsache aus und stellt sie als Grundlage des christlichen Glaubens und Hoffens hin.[2]

Daß dieser Lehrpunkt nicht etwa erst in späterer Zeit von Paulus so stark betont wurde, sondern von jeher zu seiner apostolischen Verkündigung gehörte, ergibt sich besonders klar aus dem ersten Schreiben an die Thessalonicher, das als ältester Paulusbrief angesehen wird. Der Völkerlehrer erinnert darin die Adressaten an die Zeit, da er sie zum erstenmal mit dem Evangelium bekannt gemacht hat. Zweck und Frucht jener Erstlingspredigt, so sagt er, haben darin bestanden, daß sie sich „hingewendet zu Gott, hinweg von den Götzenbildern, um zu dienen dem

[1] Zum paulinischen Auferstehungszeugnis vgl. Ed. Riggenbach, Die Quellen der Auferstehungsgeschichte, in: „Aus Schrift und Geschichte, theol. Abhandlungen". C. v. Orelli gewidmet 1898, 147—151; Das Zeugnis des Apostels Paulus von der Auferstehung J. Christi, Neukirchen 1900; Arnold Rüegg, Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus, Leipzig 1906, 68 ff.; Voigt a. a. O. 20—41; J. H. St. Bernard, St. Paul's Doctrine of the Resurrection: a study of 1. Cor. 15, in: The Expositor, 7. Ser., V (1908) 403—416. 491—504; Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, Bibl. Stud. XIV, Freiburg 1909, 172—182; S. Protin, La théologie de St. Paul: Jésus crucifié et résuscité, in: Revue Augustin. 1909, 657—671; Dentler a. a. O. 5—16; Mangenot l. c. 38—55; N. Bares, Christi Auferstehung und der hl. Paulus, in: Pastor Bonus XXIII (1911) 449—457. 522—529.

[2] Röm. 4, 24 f.; 6, 2—11; 8, 10—34; 14, 1—12; 1. Kor. 9, 6; 15; 2. Kor. 1, 9; 4, 14; 5, 15; Gal. 1, 1; 4, 24; Eph. 1, 19—21; 2, 5—7; Phil. 3, 10 f.; Kol. 2, 12 f.; 3, 1 f.; 1. Thess. 1, 10; 4, 12 f.; 2. Tim. 2, 8; Hebr. 1, 13; 2, 9; 4, 14; 8, 1; 12, 2; 13, 20 f.

lebendigen und wahren Gott und zu erwarten seinen Sohn von den Himmeln, welchen er auferweckt hat von den Toten, Jesum, der uns errettet hat von dem kommenden Zorngerichte".[1]

Die Apostelgeschichte erzählt näherhin, daß Paulus drei Sabbate nacheinander den Thessalonikern über die Auferstehung Jesu predigte, „indem er ihnen aufschloß und darlegte, daß Christus leiden mußte und auferstehen von den Toten".[2]

Sogar der Typus der ältesten Auferstehungsverkündigung Pauli wird uns mitgeteilt: „Die zu Jerusalem wohnen, haben, ohne eine Schuld des Todes an Jesu zu finden, von Pilatus seine Hinrichtung begehrt. Und nachdem sie alles vollbracht hatten, was von ihm geschrieben steht, nahmen sie ihn von dem Holze herunter und legten ihn in ein Grab. Gott aber erweckte ihn von den Toten am dritten Tage. Und er ist manche Tage hindurch erschienen denjenigen, die zumal hinaufgezogen waren mit ihm von Galiläa nach Jerusalem. Sie sind jetzt seine Zeugen vor dem Volke. . . . Er hat ihn aber auferweckt von den Toten als einen, der nie mehr zur Verwesung zurückkehren sollte."[3]

Noch einläßlicher spricht sich Paulus über die Tatsache, Bedeutung und Herkunft des urchristlichen Auferstehungsglaubens aus im 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes, das nach allgemeiner Ansicht, historisch-kritisch bewertet, den wichtigsten Auferstehungsbericht darstellt. Zu Korinth war ein Streit ausgebrochen über die Lehre von der Auferstehung der Toten. Paulus schlichtet ihn unter Berufung auf die Auferstehung Jesu. Die Hauptstelle, auf die wir noch oft werden zurückkommen müssen, lautet:

„Kund gebe ich euch, Brüder, das Evangelium, welches ich euch gepredigt habe, in welchem ihr auch feststehet, durch welches ihr auch zum Heile gelangen werdet. Denn ich habe euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich selbst überkommen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß den Schriften, und daß er begraben ward, und daß er auferweckt worden ist am dritten Tage gemäß den Schriften, und daß er erschien dem Kephas und danach den Zwölfen. Darauf erschien er mehr als fünfhundert

[1] 1. Thess. 1, 9 f.
[2] Apg. 17, 2 f.
[3] Apg. 13, 29—32. 34. Vgl. 17, 31; 26, 23.

Brüdern auf einmal, von denen die meisten jetzt noch leben, einige aber sind entschlafen. Darauf erschien er dem Jakobus, dann den Aposteln allen. Zuletzt aber von allen, als wie einer Fehlgeburt, erschien er auch mir. . . . Sei es nun ich, seien es jene, so predigen wir und so habt ihr geglaubt. Wenn aber Christus gepredigt wird, daß er von den Toten auferstanden ist, wie sagen denn einige unter euch: Totenauferstehung gibt es nicht? Wenn es aber keine Auferstehung von den Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, so ist eitel unsere Predigt, eitel ist auch euer Glaube. Wir werden sogar erfunden als falsche Zeugen Gottes, daß er Christum auferweckt hat, wenn ja die Toten nicht auferstehen. Denn wenn die Toten nicht auferstehen, ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, ist vergeblich euer Glaube; denn annoch seid ihr dann in eueren Sünden. . . . Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten als Erstling der Entschlafenen."[1]

Es wäre unnütz, auch nur ein Wort darüber zu verlieren, daß hiermit die Auferstehung Jesu als Kardinalpunkt des christlichen Glaubens und aller Zukunftshoffnung betrachtet wird. Höchst bemerkenswert ist aber das Alter und die Ursprünglichkeit dieser paulinischen Darstellung.

Der 1. Korintherbrief, der auch von der gegnerischen Kritik als unbedingt echt angesehen wird, stammt spätestens aus den Jahren 57/58; nach Harnack[2] wäre er sogar bereits um 52/53 verfaßt. Jedenfalls zirkulierte er, bevor noch das älteste Evangelium geschrieben war. Die Auferstehungslehre des Korintherbriefes ist indes älter als das Schreiben selbst. Der Völkerlehrer beruft sich ja darauf, daß er sie schon bei der, fünf Jahre vorher stattgefundenen,[3] Gründung der korinthischen Gemeinde genau so vorgetragen habe.

Er führt indes seine Auferstehungspredigt noch viel weiter zurück. Ausdrücklich bemerkt er, daß seine diesbezüglichen Angaben aus der Überlieferung geschöpft seien. Von wem er letztere empfangen habe, sagt er uns ebenso klar, indem er sich beruft auf die

[1] 1. Kor. 15, 1—8. 11—17. 20.

[2] Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1, Leipzig, Hinrichs 1897, 238 f.

[3] Harnack a. a. O. 236 f.

Urapostel Petrus und Jakobus, auf die Zwölfe, auf die 500 Zeugen der Auferstehung. Wir können sogar bestimmt sagen, wann er diese Überlieferung kennen gelernt. Drei Jahre nach seiner Bekehrung weilte er 14 Tage lang im Jüngerkreise zu Jerusalem und ließ sich in die apostolische Tradition einführen, insbesondere durch die zwei genannten Apostel Petrus und Jakobus.[1]

Soweit es sich übrigens um seinen persönlichen Auferstehungsglauben handelt, reicht er noch drei Jahre weiter zurück bis zum Augenblick, da Paulus selbst Christ wurde. Die Erscheinung des Auferstandenen war es, die ihn auf dem Wege nach Damaskus zu Boden warf und ihn aus einem Verfolger zum Apostel Jesu machte.[2] Dadurch wurde die Osterbotschaft so sehr in den Vordergrund seines Denkens gerückt, daß sein ganzes künftiges Leben und Wirken ein fortgesetztes Zeugnis ward für die Auferstehung des Herrn.

Da nun aber Pauli Bekehrung höchstens drei bis fünf Jahre nach dem Tode Jesu eintrat, ja zufolge Harnack sogar noch „in das J. 30, d. h. entweder in das Todesjahr Christi oder in das darauffolgende Jahr fällt",[3] so ist damit bewiesen, daß die Jünger von den ersten Jahren an die Auferstehung ihres Meisters als unleugbare Tatsache hielten und verkündigten.[4]

c) Die Apostelgeschichte führt uns noch über die Bekehrung Pauli hinauf und meldet das Auferstehungszeugnis, welches der Fürstapostel Petrus gleich schon am Gründungstage der Kirche und nachher sein Leben lang abgelegt hat. Wenn die petrinischen Reden der Apostelgeschichte nicht schon anderweitig als echt feststehen würden,[5] so würden sie durch die paulinische Auferstehungs-

[1] Gal. 1, 18—20.

[2] Vgl. Apg. 26, 10—20 mit 1. Kor. 15, 8.

[3] Harnack a. a. O. 237.

[4] „Einmal angenommen, wir wüßten über die Auferstehung Jesu weiter nichts, oder wenigstens nichts Zuverlässiges, als was wir 1. Kor. 15 durch Paulus wörtlich erfahren: das stünde danach doch fest und außer aller Frage, daß die Apostel von Anbeginn die Auferstehung Jesu gepredigt und auf die Botschaft von ihr die Kirche gegründet haben." W. Beyschlag, Leben Jesu I, 3. Aufl., 447.

[5] Harnack, Die Apostelgeschichte, Leipzig, Hinrichs 1908, 101—110. 136—139. 184—186 hält sie für „uraltes Gut" und postuliert für sie schriftliche Quellen, denen Lukas, der Verfasser der Apg., sie entnommen habe; vgl. Felder, Jesus Christus I, 397—406.

urkunde, welche der Völkerlehrer auf Petrus zurückführt,[1] als historisch erwiesen.

Zeuge der Auferstehung Jesu zu sein, das ist nun aber nach Petrus die Hauptaufgabe der Apostel und der Hauptpunkt der apostolischen Botschaft. Am Pfingstfeste, zehn Tage nach der Himmelfahrt des Meisters, tritt Petrus vor die versammelte Judengemeinde zu Jerusalem mit dem Bekenntnis: „Jesum von Nazareth . . . habt ihr durch die Hand der Heiden ans Kreuz geschlagen und umgebracht. . . . Diesen Jesus hat Gott auferweckt; des sind wir alle Zeugen."[2] In der Halle Salomons wiederholt Petrus dasselbe Zeugnis: „. . . Den Urheber des Lebens habt ihr getötet; den hat Gott auferweckt von den Toten; des sind wir Zeugen."[3] Aus dem Gefängnis vor den Hohen Rat geführt, steht er zu seinem Zeugnis angesichts des ganzen Synedriums: „Der Gott unserer Väter hat Jesum auferweckt, den ihr gemordet habt, ihn anheftend an das Holz. Ihn hat Gott als obersten Führer und Heiland erhöht durch seine Rechte. . . Dessen sind wir Zeugen."[4] Im Hause des römischen Hauptmanns Kornelius legt Simon Petrus vor einer heidnischen Zuhörerschaft das gleiche Geständnis ab: „Wir sind Zeugen von allem. . . . Jesus, den sie getötet haben, ihn aufhängend an das Holz, diesen hat Gott erweckt am dritten Tage und hat ihn sichtbar werden lassen, nicht dem ganzen Volke, wohl aber den Zeugen, die von Gott vorherbestimmt waren, uns, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung von den Toten."[5]

Auf diese Gewißheit von Jesu Auferstehung baut Petrus auch später alle Hoffnung und allen Glauben.[6] Für die Auferstehungstatsache und die daraus fließenden Auferstehungsgnaden lobpreist er bis zum Ende seiner Tage den Vater im Himmel: „Hochgelobt sei Gott und der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der nach seiner großen Barmherzigkeit uns wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten."[7]

[1] Vgl. Gal. 1, 18—20 mit 1. Kor. 15, 5. 11.
[2] Apg. 2, 22—32.
[3] Apg. 3, 15.
[4] Apg. 5, 30—32.
[5] Apg. 10, 39—41.
[6] 1. Petr. 1, 21.
[7] 1. Petr. 1, 3.

Fassen wir diese Ausführungen über den urchristlichen Auferstehungsglauben[1] zusammen, so müssen wir drei Dinge als unwidersprechlich gesichert erachten:

1. Historisch sicher ist vorerst die Tatsache selbst, daß die Jünger von Anfang an die Überzeugung hatten und verkündigten, Jesus sei auferstanden. Sogar entschiedenste Gegner des Auferstehungsglaubens können sich dieser Einsicht nicht verschließen. Der erste Satz des radikalen Buches von Arnold Meyer lautet: „Die Auferstehung Christi ist von Anfang an ein Mittelpunkt der christlichen Verkündigung, ein Hauptstück des christlichen Glaubens gewesen."[2] Rudolf Otto schreibt: „Man kann fast behaupten: keine Tatsache in der Geschichte sei besser bezeugt . . . als die felsenfeste Überzeugung der ersten Gemeinde von der Auferstehung Christi."[3] „Daß Christus auferstanden, war ihnen (den Jüngern) . . . ebenso gewiß, wie die Tatsache seines Todes, und wurde das Hauptstück in der Verkündigung von ihm," bestätigt Harnack.[4] „Das Fundament des Christentums", bemerkt auch Julius Wellhausen, „blieb der Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen . . . am Auferstehungsglauben wurde nie gerüttelt."[5]

2. Historisch sicher ist ferner, daß der Inhalt dieses Glaubens die leibliche Auferstehung von den Toten war. Die Modernen sprechen zumeist mit warmer Salbung von der Auferstehung Jesu, verstehen aber darunter im besten Falle seine geistige, seelische Erhöhung in den Himmel, zumeist sogar nur sein Weiterleben im Jüngerglauben; ja viele erblicken in der Auferstehung nur mehr ein Symbol des obsiegenden Menschentums. Daniel Schenkel hält an der Osterbotschaft scheinbar noch fest, deutet sie aber so

[1] Weitere Untersuchungen darüber bei Theodor Korff, Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie, Halle, Strien, 1908, 123—142; G. H. Trench, The Crucifixion and the Resurrection of Christ by the light of Tradition, London, Murray 1908; Orr, The Resurrection, in: Expositor, 7. Ser., V (1908) 233—249. 314—333; Case S. I., The resurrection faith of the first disciples, in: The American Journal of Theology XIII (1909) 169—192.

[2] Die Auferstehung Christi, Tübingen, Mohr 1905, 1.

[3] Leben und Wirken Jesu, 4. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1905, 59.

[4] Dogmengeschichte I, 3. Aufl., 81.

[5] Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Ausg., Berlin, Reimer 1911, 86.

um: „Jesus Christus ist wahrhaftig auferstanden: denn er lebt in seiner Gemeinde, nicht mit Fleisch und Bein, nicht sinnlich wahrnehmbar, nicht dem irdisch befangenen Auge erschlossen, aber von den Kindern des Geistes wohl erkannt, dem Glaubensblicke stets gegenwärtig, täglich und stündlich, in den bahnbrechenden Ereignissen der Weltgeschichte wie in den stillen Geschicken des Menschenlebens, sich bezeugend als den Erlöser der Menschheit."[1] Harnack läßt „die Osterbotschaft von dem wunderbaren Ereignis im Garten des Joseph von Arimathia" und „das sinnliche Wunder" fallen und hält nur mehr einen Osterglauben ohne Osterbotschaft fest. Dieser ausdrückliche Osterglaube aber ist ihm lediglich „die Überzeugung von dem Siege des Gekreuzigten über den Tod, von der Kraft und Gerechtigkeit Gottes und von dem Leben dessen, der der Erstgeborene ist unter vielen Brüdern".[2] Was dieser Osterglaube in der Sprache der Modernen besagen will, lehrt uns deutlicher A. Meyer. Nicht um die leibliche Auferstehung, noch um die geistige Erhöhung und das seelische Fortleben Jesu handle es sich, da ja überhaupt höchstens die Möglichkeit einer Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit über das Grab hinaus zuzugeben sei.[3] Die Auferstehung Jesu sei nach dem neuen Evangelium nur mehr „Bild und Gleichnis einer großen geschichtlichen Tatsache, daß Jesus und die Menschheitssache über alle Feinde triumphierte . . . und einer bleibenden Gewißheit, daß in der Menschheit, in jedem von uns ein ewiger Wert schlummert, der bei uns und in der Menschheit beständig auferstehen soll".[4] Bereits Strauß geißelte an den älteren Rationalisten die zweideutige Art, von der Auferstehung zu sprechen, ohne die Auferstehung zu meinen, „mit vielen Worten nichts zu sagen, oder etwas ganz anderes zu sagen, als worauf die Worte lauten".[5] Es bleibt den Kritikern unbenommen, sich ihre eigene Meinung über die Auferstehung Jesu zu machen; aber sie sollten dann wenigstens ehrlich und offen gestehen, daß diese Meinung mit der Osterbotschaft und dem Osterglauben -- die beiden sind trotz aller gegenteiliger Behauptungen eins — der

[1] Das Charakterbild Jesu, 3. Aufl., Wiesbaden, Kreidel 1864, 233 f.
[2] Wesen des Christentums 101 f.
[3] Meyer a. a. O. 330–333.
[4] A. a. O. 336.
[5] Leben Jesu für das deutsche Volk I, 20. Aufl., 148.

Jünger nichts gemein habe. Im Sinne des Urchristentums besagt die Auferstehung Jesu weder sein geistiges Weiterleben im Himmel, noch sein Weiterleben im Jüngerglauben, noch sein Weiterleben in der „Menschheitssache", die er gefördert hat. Auferstehung Jesu heißt einzig und allein die leibliche Wiederbelebung unseres Herrn nach dem Tode und sein verherrlichtes Hervorgehen aus dem Grabe. Die Auferstehungsberichte werden nicht müde, das zu betonen: Jesus ist auferstanden von den Toten; der ans Kreuz geheftet und ins Grab gelegt worden war, der ist auferstanden. Er ist vom Tode zum Leben „auferweckt" worden als „Erstling der Entschlafenen". Vorausschauend hat David von seiner Auferstehung gesprochen, „er werde weder im Hades belassen werden, noch werde sein Fleisch die Verwesung schauen".[1] Seine Auferstehung ist Vorbild und Unterpfand unserer eigenen leiblichen Auferstehung. Das sagen uns die Synoptiker, das sagen auch Johannes, Petrus und Paulus. Drastischer könnten sie wahrhaftig die leibliche Auferstehung gar nicht darstellen.[2] Daß der Leib Jesu in verklärtem Zustande aus dem Grabe hervorging, und daß überhaupt die Existenzweise des auferstandenen Körpers geheimnisvoll ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Es genügt zu wissen, daß der Fronleichnam aus dem Grabesdunkel zur glorreichen Auferstehung gelangt ist.

3. Historisch sicher ist schließlich nach dem urchristlichen Glauben der Umstand, daß Jesus am dritten Tage auferstanden. „Sämtlichen Evangelisten zufolge", konstatiert Strauß, „ist Jesus, nachdem er am Freitagabend bestattet worden war und den Sabbat über im Grabe gelegen hatte, in der ersten Frühe des Sonntags neubelebt aus diesem hervorgegangen."[3] Paulus führt desgleichen an, daß nach Überlieferung der Urapostel Christus „am dritten Tage" auferweckt worden sei.[4] Und wirklich berichtet Petrus von

[1] Petrus in Apg. 2, 31.

[2] Vgl. Steude, Die Auferstehung J. Christi, Leipzig, Grunow 1888, 15—18; Beyschlag a. a. O. I, 465—467; Jul. Grill, Untersuchungen über das 4 Evangelium, Tübingen, Mohr 1902, 71; Friedr. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1908, 14 f.

[3] Strauß a. a. O. I, 148.

[4] 1. Kor. 15, 3 f.

seinem gekreuzigten Meister, daß Gott ihn „auferweckt und sichtbar gemacht hat am dritten Tage".[1]

„Am dritten Tage auferstanden von den Toten" — dieser Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses hat sich also nicht erst nach und nach eingelebt; er war von Anfang Gemeingut der Jünger und der ganzen Urkirche. Die Auferstehungspredigt im genannten Sinne fällt zeitlich zusammen mit den Auferstehungsereignissen. Das ist eine unumstößliche Tatsache der Geschichte. Diese Tatsache ruht aber selbst auf zwei anderen Fakten, die ihr als Bürgschaft und Beweis dienen: das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen.

2. Die Tatsache des leeren Grabes.

Alle Urkunden besagen, daß Jesus nach seinem Tode ehrenvoll begraben ward. „Nachdem sie alles vollbracht hatten, was von ihm geschrieben worden, nahmen sie ihn herab von dem Holze und legten ihn in ein Grab," lehrte Paulus laut Apostelgeschichte.[2] Im Römer- und Kolosserbriefe betont er ebenso die Grablegung des Heilandes,[3] und im ersten Briefe an die Korinther beteuert er, daß die gesamte älteste Tradition dafür einstehe, „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß den Schriften, und daß er begraben ward".[4] An allen Stellen gebraucht Paulus das Wort θάπτω, einen Ausdruck, der, zufolge neutestamentlichen Sprachgebrauchs, nur von einem ehrenvollen[5] oder geradezu prunkvollen Begräbnis[6] verstanden werden darf.

Daß und wie Jesus begraben ward, erzählen eingehender sämtliche Evangelien.[7] Vergleichen wir diese miteinander, so ergibt sich folgende Darstellung des Herganges. Joseph von Arimathia, ein geachteter Ratsherr (Mark., Joh.), ein heimlicher Anhänger Jesu (Matth., Joh.), ein reicher (Matth.), guter und

[1] Apg. 10, 40. Zum „dritten Tag" vgl. Loofs a. a. O. 13 f.; Riggenbach a. a. O. 21 f.; Korff a. a. O. 112—116; Mangenot l. c. 55—74.

[2] Apg. 13, 29 f.

[3] Röm. 6, 4; Kol. 2, 12.

[4] 1. Kor. 15, 3 f.

[5] Matth. 8, 21 f.; 14, 12; Luk. 9, 59 f.; Apg. 5, 6. 9. 10.

[6] Luk. 16, 22; Apg. 2, 29.

[7] Matth. 27, 57—61; Mark. 15, 42—47; Luk. 23, 50—56; Joh. 19, 38—42.

gerechter Mann (Luk.), der auf das Reich Gottes wartete (Mark., Luk.), erbat und erhielt von Pilatus den Leichnam Jesu (alle vier Evv.), hüllte denselben in Linnen (alle Evv.), setzte ihn in seinem (Matth.) noch unbenutzten (Matth., Luk., Joh.) Felsengrab bei (alle Evv.) und verschloß den Eingang mit einem großen Stein (Matth., Mark., nachträglich auch Luk. 24, 2 und Joh. 20, 1). Nikodemus, ebenfalls Ratsmitglied und geheimer Jünger Jesu, war dabei behilflich und schaffte eine Menge — „beiläufig einen Zentner" — Gewürze herbei, um den Toten einzubalsamieren (Joh.). Weil letzteres infolge einbrechender Sabbatruhe nur provisorisch und eilig geschehen konnte, trafen die frommen Frauen, welche dem Begräbnis beiwohnten, Vorsorge, das übrige nach dem Feiertag nachzuholen (Mark., Luk.). Auf Betreiben der Juden wurde indes das Grab versiegelt und eine römische Wache an den Eingang der Grotte kommandiert (Matth.).

Widersprüche sind also in den Berichten über die Grablegung Jesu nicht zu verzeichnen. Alle vier Evangelien bezeugen in vollster Harmonie die Tatsache der Grablegung Jesu, und die Verschiedenheit in Angabe untergeordneter Umstände erhöht noch die Selbständigkeit und damit die Glaubwürdigkeit der evangelischen Gesamtdarstellung.[1] Dieser Überzeugung kann sich kein ernster Geschichtskritiker verschließen. Einzig dem französischen Modernismus, dem bekanntlich jedes Maß und jeder Halt verloren gegangen, war es vorbehalten, selbst die Beisetzung Jesu im Felsengrab zu leugnen. Was nicht einmal Strauß[2] und Renan[3] für zulässig hielten und sogar die radikalen Forscher unserer Tage[4] nicht anzunehmen wagen, das erkühnt sich Ed. Le Roy zu vermuten, A. Loisy auszusprechen

[1] Ausführlich beweisen das Korff, Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi, Halle 1897, 168—177 (gegen Brandt); Orr, The Resurrection, in: Expositor, 7. Ser., V (1908) 321—329 (gegen Lake'; G. Dodici, La sepoltura di Gesù e la critica più recente, in: Scuola cattolica, 4. S. XIV (1909) 201—208; Jacquier, La Résurrection de J. Christ, in: L'Université catholique LXIII (1910) 412 ss.

[2] Leben Jesu für das deutsche Volk I, 147 f.; II, 145.

[3] Vie de Jésus, gegen Schluß.

[4] Wofern wir absehen von der, höchstens zur altrationalistischen Zeit verständlichen Zumutung Pfleiderers (Das Urchristentum I, 2. Aufl., 394), man „könne" annehmen, die Grablegung Jesu „könnte" auf „Sage oder Allegorie" beruhen.

und Paul Le Breton, ohne jeglichen Beweis, als Ergebnis hinzustellen: daß nämlich Christus einfach an einem unreinen Orte, etwa im Blutacker (Hakeldama) zu den Verbrechern verscharrt worden sei.[1] Eine Behauptung, für welche die Note „unkritischer Leichtsinn" noch viel zu gelinde ist. In der Tat kann ein Zweifel an der Grablegung Jesu unmöglich aufkommen, es sei denn, man schaffe alle urchristlichen Geschichtsurkunden aus der Welt und ersetze sie durch die willkürlichen Einfälle einiger Modernisten.

Das gilt nun aber auch vom Befunde des leeren Grabes. Loisy hat richtig bemerkt, wer die Grablegung Jesu zugebe, sei gezwungen, auch die Tatsache anzunehmen, daß das Grab Jesu am dritten Tage leer befunden worden sei. Diese beiden Aussagen gehen Hand in Hand und stützen sich wesentlich auf dieselben Zeugen.[2] So ist es, rein geschichtskritisch betrachtet, nicht verständlich, warum viele Gegner die Kunde von der Grablegung annehmen, diejenige vom leeren Grabe hingegen verwerfen. Der Grund hierfür liegt offensichtlich nicht in einer mangelhaften Begründung, sondern in der ungeheuren Bedeutung des leeren Grabes. Ist die, aller natürlichen Erklärungen spottende Grabesentleerung Tatsache, dann ist auch die Auferstehung Jesu unbestreitbare Tatsache. Um dieser zu entfliehen, sucht der Unglaube auch jene zu leugnen. Die Osterbotschaft vom leeren Grabe sei erst später aus dem Auferstehungsglauben geboren und durch den Auferstehungsglauben in Umlauf gesetzt worden; sie sei also nicht geschichtliche Tatsache, sondern legendarische Zutat. So belehren uns Strauß, Harnack, Weizsäcker, Joh. Weiß, A. Meyer, Loisy, P. W. Schmiedel, Spitta u. a.[3]

[1] Le Roy, Dogme et critique, Paris 1907, 189—192. 201. 210 s. 216 s.; Loisy, Quelques lettres 93 s. 193. 229; Les Evangiles synoptiques I, 104 s. 191. 223; II, 701—708; Le Breton, La Résurrection du Christ, Paris 1911, 50 55. Eingehend widerlegt wurde diese Ansicht von Mangenot l. c. 34 bis 38. 189—213.

[2] Les Evangiles synoptiques I, 104 s.

[3] Strauß, Leben Jesu kritisch bearbeitet II, 590 ff.; Harnack, Dogmengeschichte I, 3. Aufl., 82; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 3. Aufl., Tübingen 1902, 4 f.; J. Weiß, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, 310 f.; Meyer, Die Auferstehung Christi, Tübingen 1905, 107—116. 120—125; Loisy, Les Evangiles synoptiques I, 179; II, 719—722; L'Evangile et l'Eglise, 2. édit., 117 ss.; Schmiedel, Das leere Grab Jesu, in: Protestantische

Dagegen spricht aber vorerst der entscheidende Bericht der Evangelien.[1] In der Frühe des Ostermorgens kam Maria Magdalena mit andern Jüngerinnen zum Grabe (alle Evv.), um den Leichnam Jesu endgültig einzubalsamieren (Mark., Luk.). Zu ihrem größten Erstaunen fanden sie den Stein weggewälzt (alle Evv.). Ein Engel in Gestalt eines jungen Mannes, angetan mit einem strahlend weißen Gewande (die drei Synoptiker)[2] verkündete ihnen, daß Jesus nicht mehr im Grabe, sondern daß er auferstanden sei (die drei Synoptiker) und den Jüngern vorangehe nach Galiläa, wo er ihnen erscheinen werde (Matth., Mark.). Die Frauen „gingen hinaus und flohen vom Grabe weg; denn Furcht und Entsetzen hatte sie ergriffen; und sie sagten niemand etwas" (Mark.), außer nachträglich den Aposteln (Matth., Luk.). Diesen aber „erschien die Mitteilung wie leeres Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht" (Luk.).

Um sich jedoch zu orientieren, ging Petrus (Luk.) mit Johannes (Joh.) eilig zum Grabe. „Es liefen aber beide zugleich; und der andere Jünger lief schneller voran als Petrus und kam zuerst ans Grab. Und sich vorbeugend sah er die Leintücher daliegen, ging jedoch nicht hinein" (Joh.). Da kam auch Simon Petrus, der ihm folgte, trat in das Grab und sah die Leintücher daliegen (Luk., Joh.) „und auch das Schweißtuch, welches auf seinem Haupte gewesen war, das aber nicht bei den Leintüchern lag, sondern abseits zusammengewickelt an einem eigenen Ort. Hierauf nun ging auch der andere Jünger, der zuerst am Grabe angekommen war, hinein und sah und glaubte. Dennoch verstanden sie nicht die Schrift, daß er von den Toten auferstehen müsse" (Joh.).

Monatshefte XII (1908) 12—29; F. Spitta, Das verschlossene Grab und die galiläischen Erscheinungen Jesu, in: Deutschevangelische Monatsblätter 1910, Heft 4, 213—225. Vgl. dagegen insbesondere H. J. Holtzmann, Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu, in: Theol. Rundschau 1906, 79—86. 119—132 (gegen Meyer); B. W. Randolph, The empty tomb. Being thoughts on the Resurrection of Our Lord, London, Longmans 1906; Orr, in: Expositor, 7. Ser. V (1908) 428—449; Korff, Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie, Halle 1908, 142—159; Mangenot l. c. 213—227.

[1] Matth. 28, 1—8; Mark. 16, 1—8; Luk. 24, 1—12; Joh. 20, 1—10.

[2] Lukas führt außer dem sprechenden Engel noch einen zweiten auf, der bloß Zeuge des Vorganges war.

Überblicken wir diesen Gesamtbericht der vier Evangelien, so springt sofort die Einmütigkeit ins Auge, mit welcher die Tatsache des leeren Grabes bezeugt wird. Alle vier Evangelien erzählen übereinstimmend, daß das Grab am Ostermorgen leer befunden wurde. Alle vier Evangelien erwähnen einhellig den Besuch und die Konstatierung des leeren Grabes durch die Frauen. Lukas und Johannes fügen noch bestätigend bei, daß die Aussagen der Frauen seitens der Apostel an Ort und Stelle kontrolliert und richtig befunden wurden.

Die Einmütigkeit der vier Berichte bezüglich der Haupttatsache wird noch erhöht durch die gegenseitigen Verschiedenheiten bezüglich untergeordneter Umstände. Seit Reimarus und Lessing ist unzähligemal darauf verwiesen worden, daß jeder Evangelist hier eigene Wege beschreite. „Beim Johanne", so führt Reimarus aus, „geht Maria Magdalena allein zum Grabe, beim Matthäo Maria Magdalena und die andere Maria, beim Marco Maria Magdalena, Maria Jakobi und Salome, beim Luka Maria Magdalena, Johanna und Maria Jakobi und andere mit ihnen. Matthäus sagt bloß, die Maria sei dahingegangen, das Grab zu besehen, Markus, daß sie kämen und salbeten ihn, Lukas, daß sie die Spezerei getragen, welche sie bereitet hatten, Johannes sagt gar nichts, warum Maria hingegangen. . . ." Diese und ähnliche Abweichungen[1] zeigen neuerdings, daß die Evangelisten die Botschaft vom leeren Grab nach verschiedenen Quellen selbständig und unabhängig mitteilen. Alle von ihnen benützten Urquellen aber und alle Berichte kommen darin überein, daß das Grab Jesu leer befunden wurde. Nirgends ist eine Spur einer anderen Überlieferung wahrzunehmen. Soweit auch die Erinnerung der Evangelisten und ihrer Gewährsmänner zurückreicht, immer stieß sie auf die Kunde vom leeren Grab.

Nun aber standen die Evangelisten und ihre größtenteils noch lebenden Gewährsmänner den Ostertatsachen unmittelbar nahe.

[1] Daß sie keine Widersprüche enthalten, beweisen u. a. Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn, Freiburg 1903, 466 ff.; Ad. Cellini, Gli ultimi capi del tetramorfo e la critica razionalistica cioè l'armonia dei quattro Evangeli nei racconti della risurrezione, Roma 1906; Disteldorf, Die Auferstehung Jesu Christi, Trier 1906, 68—72; Orr l. c. 434—441; Jacquier l. c. 417—427.

Matthäus empfing sogar bereits im Kreise der Apostel und am Ostertage selbst die Nachricht vom leeren Grabe. Die Darstellung des Johannes aber „mit der minutiösen Genauigkeit und malerischen Anschaulichkeit läßt in jeder Zeile den Augenzeugen erkennen".[1] Es wäre Kritiklosigkeit, nach all dem noch behaupten zu wollen, die evangelischen Berichte vom leeren Grab seien spätere Legendengebilde.

Die ungläubige Forschung sieht sich denn auch tatsächlich darauf beschränkt, in diesem Punkte den hl. Paulus gegen die Evangelien auszuspielen. Weizsäcker und P. W. Schmiedel wollen bestimmt wissen, daß Paulus die Kunde vom leeren Grab noch nicht gekannt habe.[2] A. Meyer wagt keine so bestimmte Sprache: „Paulus hat derartige Erzählungen, wie wir sie jetzt in unseren Evangelien lesen, wohl nicht gekannt oder wenigstens nicht anerkannt."[3] H. Holtzmann hält die Kenntnis Pauli vom leeren Grab für möglich.[4] Harnack sagte früher keck, das leere Grab sei „durch die Art, und wie Paulus 1. Kor. 15 die Auferstehung geschildert hat, geradezu ausgeschlossen";[5] heute schreibt er die viel konservativeren Sätze: „Ob der Apostel (Paulus) die Botschaft vom leeren Grabe gekannt hat? Angesehene Theologen bezweifeln es, mir ist es wahrscheinlich; aber eine völlige Sicherheit läßt sich nicht gewinnen."[6] Die „rückläufige Bewegung zur Tradition" macht sich aber auch in diesem Punkte mehr und mehr geltend; man darf, ohne Prophet zu sein, voraussagen, daß bald kein ernster Kritiker mehr bezweifeln wird, Paulus sei vom leeren Grab ebenso gut unterrichtet und überzeugt gewesen, als die Evangelisten.

Dieser Einsicht kann sich in der Tat nur der Forscher verschließen, der die Angelpunkte der paulinischen Auferstehungslehre außer acht läßt. Gekreuzigt, gestorben, begraben worden, am dritten Tage wirklich und leiblich auferstanden und erschienen — an keinem dieser Sätze läßt Paulus rütteln. „Ich habe euch unter

[1] Belser a. a. O. Über den johanneischen Auferstehungsbericht überhaupt vgl. die vorzüglichen Ausführungen von Askwith, in: The expositor, 7. Ser., IX (1910) 89—96. 132—138.

[2] Weizsäcker a. a. O; Schmiedel, Das leere Grab, a. a. O. 22.

[3] Die Auferstehung Christi 25.

[4] Holtzmann, Das leere Grab, a. a. O. 128.

[5] Dogmengeschichte I, 3. Aufl., Freiburg 1894, 82.

[6] Wesen des Christentums 102.

den ersten Stücken überliefert, was ich auch überkommen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden . . ., und daß er begraben ward, und daß er auferweckt worden ist am dritten Tage . . . und daß er erschienen ist."[1] „Nachdem sie alles vollbracht hatten . . . nahmen sie ihn herab von dem Holze und legten ihn in ein Grab. Gott aber hat ihn auferweckt von den Toten am dritten Tage. . . . Auferweckt hat ihn Gott von den Toten, auf daß er nicht mehr zur Verwesung zurückkehre. . . . David ist entschlafen und beigesetzt worden zu seinen Vätern und sah die Verwesung. Der aber, welchen Gott auferweckt hat, sah nicht die Verwesung."[2] „Christus ist auferstanden von den Toten als Erstling der Entschlafenen," die alle gleich ihm einstens vom Grabe erstehen werden.[3] Wie das Samenkorn in die Erde versenkt wird, um bald zu neuem, fruchtbaren Leben hervorzugehen, so auch Christus und die Seinen in Tod, Grab und Auferstehung.[4] „Mitbegraben" mit Christus werden die Gläubigen, um auch „mitaufzuerstehen" mit ihm „durch die Wirksamkeit Gottes, welche ihn auferweckt hat von den Toten."[5]

Diese und ähnliche Äußerungen und Vergleiche des Völkerlehrers schließen einfach das Verbleiben Jesu im Grabe aus.[6] Daß das Grab Jesu am dritten Tage leer befunden wurde, ist eine Voraussetzung, ohne welche die paulinische Auferstehungspredigt schlechterdings unverständlich wäre.

Dasselbe muß aber auch gesagt werden vom Auferstehungsglauben und von der Auferstehungsverkündigung der ganzen Urgemeinde. Tatsache ist, daß die Jünger seit dem dritten Tag nach dem Tode Jesu an seine leibliche Auferstehung glaubten und daß sie kurz darauf, seit dem ersten Pfingstfeste, mit größter Zuversicht, vor Freund und Feind die Auferstehung ihres Meisters verkündigten. Angenommen selbst, ihr Glaube wäre einzig auf Grund der Erscheinungen Jesu entstanden, wie hätte er sich erhalten und bewähren können angesichts des verschlossenen Grabes? Hätte nicht das versiegelte Grab, an dem täglich Hunderte vorbeigingen,

[1] 1 Kor. 15, 3 f.

[2] Apg. 13, 29 f. 34—37.

[3] 1. Kor. 15, 13—22.

[4] 1. Kor. 13, 35 ff.

[5] Röm. 6, 4 ff.; Kol. 2, 12 f.

[6] Vgl. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 7—12; Tillmann, in: Theologie und Glaube II (1910) 536—538.

ihrem Auferstehungsglauben ein entschiedenes Dementi entgegensetzen müssen? Hätte nicht der vermodernde Leichnam Jesu den Jubel über seine Auferstehung ersticken und die Niederlage des letzten Propheten vollenden müssen? Und wie hätten die Jünger erst noch wagen dürfen, mit der Auferstehungspredigt vor die Gegner zu treten, ohne sich zuerst von der Entleerung des Grabes zu vergewissern?

Sollte aber die Inspektion des Grabes von den Jüngern in sträflichem und törichtem Leichtsinn vernachlässigt worden sein, wäre sie nicht umso peinlicher von den Juden vorgenommen worden? „Den Urheber des Lebens habt ihr getötet; den hat Gott auferweckt von den Toten; des sind wir Zeugen." Diese furchtbare Anklage schleudern die Apostel in einem fort der Judenschaft ins Antlitz.[1] Und sie sollte sich das haben bieten lassen, wo doch ein einfacher Hinweis auf das annoch verschlossene Grab genügt hätte, die Jüngergemeinde Lügen zu strafen und den furchtbaren Alp der Auferstehungsnachricht mit einer Handbewegung abzuwenden?

Nun suchen wir aber vergeblich nach einer derartigen Abwehr der Osterbotschaft. Niemals trat die jüdische Hierarchie mit der Behauptung auf, der Leichnam des Gekreuzigten finde sich noch im Grabe. Im Gegenteil. Der offizielle Vorwurf lautete, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen.[2] So felsenfest waren die Juden selbst davon überzeugt, daß Jesus nicht mehr im Grabe lag.

Das Zeugnis für das leer gefundene Grab ist mithin so vollgültig als immer nur möglich. Die Evangelien, Paulus, die Urgemeinde, die Juden, alle Urkunden einen sich auf dieses Faktum. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, schreibt Daniel Schenkel, „daß in der Morgenfrühe des ersten Wochentages, welcher auf die Kreuzigung folgte, das Grab Jesu leer gefunden wurde".[3] Und sogar der noch viel radikalere Auferstehungsleugner Daniel Völler gelangt zu dem Ergebnis: „Die Konstatierung des leeren Grabes am dritten Tage ist, wie die Tatsache nun auch zu erklären sein mag, der sicherste Bestandteil der Auferstehungsgeschichte."[4]

[1] S. oben 483.

[2] Matth. 28, 12—15.

[3] Das Charakterbild Jesu, 3. Aufl., Wiesbaden, Kreidel 1864, 231.

[4] Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, Straßburg, Heitz 1910, 3. Den Beweis dafür erbringt Völler S. 3—31.

3. Die Tatsache der Auferstehungserscheinungen.

Die Erscheinungen des Auferstandenen bilden den zweiten Pol des urchristlichen Auferstehungsglaubens. Die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe berichten mit geschlossener Übereinstimmung, daß Jesus nach seinem Tode von den Jüngern lebend wiedergesehen wurde.[1]

Die Unleugbarkeit dieser Tatsache liegt demnach auf der Hand. Eine Täuschung oder Irreführung betreff der Auferstehungserscheinungen war noch viel weniger möglich als bei der Tatsache vom leeren Grab. Der Kreis der unmittelbaren Erscheinungszeugen war nämlich unverhältnismäßig größer. Er umfaßte die ganze Urgemeinde. Nicht nur die Apostel, sondern die 120 Gläubigen zu Jerusalem[2] und „mehr wie 500 Brüder"[3] von Galiläa hatten den Auferstandenen gesehen. Von diesen Personen waren nur „etliche entschlafen, die meisten noch am Leben", als Paulus um 57 seinen ersten Korintherbrief schrieb. Als die Synoptiker, spätestens in den sechziger Jahren, ihren Erscheinungsbericht abfaßten, lebten davon wenigstens noch die Hälfte.[4] Daß welche sogar bis zur Abfassung des 4. Evangeliums gegenwärtig waren, dafür bürgt persönlich der noch lebende Evangelist Johannes.

So berichten die neutestamentlichen Schriftsteller hier über allbekannte und allseitig kontrollierte Dinge; sie schreiben aus dem Leben und für das Leben der Urgemeinde.[5] Was O. Holtzmann

[1] Zu den Erscheinungen des Auferstandenen vgl. neben den bereits aufgeführten Schriften M. Romberg, Jerusalem und Galiläa, in: Neue kirchliche Zeitschrift 1901, 287—317; H. Lesêtre, Jésus résuscité, in: Revue du Clergé français LII (1908) 241—263; W. H. Furton, How the Resurrection Narratives explain one another, in: The Expositor, 7. Ser., VII (1909) 442—449; J. A. Cramer, De berichten aangande de verschijningen van Jesus Christus, in: Theol. Tijdschrift LIV (1910) 189—222; H. B. Swete, The appearances of Our Lord after his passion, London, Macmillan 1910.

[2] Apg. 1, 14 f.

[3] 1. Kor. 15, 6.

[4] S. die interessanten, auf Grund der neuesten Sterblichkeitsziffern aufgestellten Berechnungen bei Korff, Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie 36—39. 109—112.

[5] Und bei diesem Sachverhalt wagt A. Meyer a. a. O. 66. 158. 159. 163. 171. 177. 188. 214 zu behaupten, man habe in der Urgemeinde damals, „als die Zeit der schriftlichen Aufzeichnung begann", nichts mehr oder doch nichts Sicheres mehr von der Erscheinungen des Auferstandenen gewußt!

mit Rücksicht auf 1. Kor. 15 sagt, gilt von den Erscheinungsberichten überhaupt: „Für die Tatsächlichkeit der Erscheinungen des auferstandenen Jesus vor seinen Jüngern haben wir ein urkundliches Zeugnis; wir müssen ihm glauben, wenn wir überhaupt noch menschlichem Zeugnis glauben wollen."[1] Stellen wir das zuständige Quellenmaterial zusammen, so erhalten wir folgende zeitliche, örtliche und persönliche Abfolge der Auferstehungserscheinungen:

1. Am Ostermorgen erscheint Jesus zuerst der Maria Magdalena am offenen Grabe. Er fragt, warum sie weine. Sie aber, vermeinend, es sei der Gärtner, entgegnet: „Herr, wenn du ihn weggetragen, sage mir, wo du ihn hingelegt hast, so will ich ihn holen." Da nennt der Herr sie bei ihrem Namen: „Maria!" Mit dem Jubelruf: „Rabboni! Meister!" fällt sie vor ihm nieder und will seine Füße betasten, ob er nicht ein unfaßbarer Geist sei. „Betaste mich nicht," redet ihr Jesus zu; „ich bin noch nicht hinaufgegangen zu meinem Vater. Gehe zu meinen Brüdern und sage ihnen, ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu euerem Vater, zu meinem Gott und zu euerem Gott."[2]

2. Kurz darauf hatten wahrscheinlich auch die anderen Frauen auf ihrem Rückweg vom Grabe zur Stadt eine Erscheinung des Herrn.[3] Möglicherweise kann aber Jesus der Magdalena und den übrigen Frauen zugleich erschienen sein. Die beiden ersten Erscheinungen wären dann in eine zusammenzuziehen, bei welcher Maria Magdalena besonders bevorzugt wurde.

3. Im Verlaufe des Auferstehungstages erscheint der Herr auch dem Apostelfürsten Petrus.[4]

4. Am Nachmittag des Auferstehungstages pilgern zwei Jünger, deren einer Kleophas hieß, nach Emmaus. Unterwegs gesellt sich ihnen Jesus zu und sucht sie zu trösten, indem er ihnen die Schriftstellen vom Tode und von der Auferstehung des Messias erklärt. Sie erkennen den Herrn erst beim Brotbrechen in der Herberge.[5]

5. Wie die Emmausjünger am Spätabend des Auferstehungstages wieder in Jerusalem anlangen, werden sie von den Aposteln

[1] Christus, Leipzig 1907, 118.
[2] Joh. 20, 11 ff.; Mark. 16. 9.
[3] Matth. 28, 9 f.
[4] 1. Kor. 15, 5; Luk. 24, 34.
[5] Luk. 24, 13 ff.; Mark. 16, 13.

mit der Frohbotschaft empfangen: „Der Herr ist wahrhaftig auferstanden und dem Simon erschienen." Während die zwei Glücklichen ihr Erlebnis ebenfalls mitteilen, steht Jesus plötzlich mitten unter den Seinigen und ruft ihnen den alten trauten Gruß zu: „Friede sei mit euch!" Sie erschrecken und meinen, einen Geist zu sehen; er aber weist ihnen seine Hände und Füße mit den noch sichtbaren Wundmalen zum Betasten, ißt mit ihnen, erinnert sie an die Abschiedsworte, die er vor dem Tode zu ihnen geredet, spricht mit ihnen vom Reiche Gottes und erteilt ihnen die Gewalt der Sündenvergebung.[1]

6. Nur Thomas hatte am Osterabend gefehlt. Als er von den andern vernahm, was sie erlebt und geschaut, schüttelte er zweifelnd das Haupt: „Wenn ich nicht an seinen Händen die Nägelmale sehe," sprach er, „und lege die Finger in seine Nägelmale und lege die Hand in seine durchbohrte Seite, glaube ich's nicht." Da, acht Tage nach Ostern, als die Jünger abermals versammelt waren und Thomas mit ihnen, tritt Jesus, wieder durch die verschlossenen Türen hindurchgehend, mitten unter sie, grüßt sie und wendet sich an Thomas, sprechend: „Thomas, führe deine Finger hierher und siehe meine Hände, und reiche her deine Hand und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig." Überwältigt fällt Thomas vor ihm nieder mit dem Ausruf: „Mein Herr und mein Gott!"[2]

7. Nach Ablauf der Osterwoche kehrten die Jünger in ihre Heimat Galiläa zurück, und hier erschien der Herr am Ufer des Sees Tiberias sieben aus ihnen: Petrus, Thomas, Nathanael (Bartholomäus), den Zebedäussöhnen Johannes und Jakobus (dem Älteren) und zwei Ungenannten. Jesus ißt mit ihnen Brot und Fisch und überträgt dem Petrus das Oberhirtenamt über die Kirche.[3]

8. An diese „dritte"[4] Erscheinung vor den Aposteln schließt sich eine vierte an auf einem Berge in Galiläa. Die Zwölfe werden dabei ausgerüstet mit der Vollmacht, im Namen Jesu zu taufen, zu predigen und Wunder zu wirken.[5]

[1] Luk. 24, 36—49; Joh. 20, 19—23; Mark. 16, 14; 1. Kor. 15, 5.
[2] Joh. 20, 24—29.
[3] Joh. 21, 1—23.
[4] Joh. 21, 14.
[5] Matth. 28, 16—20; Mark. 16, 15—18.

9. Etwas später erfreute der Heiland die große Mehrzahl der Gläubigen mit seiner Gegenwart, zufolge des Paulusberichtes: „Danach ist er erschienen mehr denn fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch leben, etliche aber sind entschlafen."[1]

10. „Darauf erschien er Jakobus," dem Jüngeren.[2]

11. Am 40. Tage nach der Auferstehung erscheint er den zu Jerusalem versammelten Aposteln, führt sie zum Ölberg hinaus und fährt vor ihren Augen zum Himmel auf.[3]

12. Einige Zeit darauf offenbart sich Jesus bei Damaskus dem Pharisäer Saulus, bekehrt ihn und erwählt ihn zum Völkerapostel. Das war die letzte Erscheinung des Auferstandenen, gemäß dem Worte Pauli: „Zuletzt unter allen, gleichsam als der Fehlgeburt, erschien er auch mir."[4]

Das ist die Liste der Auferstehungserscheinungen, wie sie sich aus dem Vergleiche aller evangelischen und paulinischen Berichte ergibt.[5]

Im Interesse größerer Übersichtlichkeit für die folgenden Untersuchungen seien sie nebenstehend tabellarisch zusammengestellt nach Ort, Zeit, Personen und Quellen.

Vermutlich haben die heiligen Schriftsteller damit die Zahl der wirklich stattgehabten Auferstehungsoffenbarungen nicht erschöpft. Die Apostelgeschichte bemerkt nämlich, Jesus habe sich den Jüngern „nach seinem Leiden als Lebenden dargestellt in vielen Erweisen, während vierzig Tagen ihnen erscheinend und sprechend vom Reiche Gottes".[6] Es ist offensichtlich, daß die einzelnen Berichterstatter je nach Gutfinden und nach dem Zwecke ihrer Darstellung eine Auswahl aus diesen „vielen Erweisen" trafen. Der eine hält sich mit Vorliebe an die ersten, der andere

[1] 1. Kor. 15, 6.

[2] 1. Kor. 15, 7.

[3] Luk. 24, 44 ff.; Apg. 1, 4 ff.; Mark. 16, 19 ff.; 1. Kor. 15, 7.

[4] 1. Kor. 15, 8.

[5] Genauere Erörterungen und Darstellungen bieten besonders W. Beyschlag, Leben Jesu II, 3. Aufl., 474—493; A. Nebe, Die Auferstehungsgeschichte Wiesbaden, Niedner 1882; Frederic W. Farrar, Das Leben Jesu, übersetzt von Joh. Walther, 5. Aufl, Hannover, Brandner 1899, 715—730; Joh. Belser, Geschichte des Leidens usw. 455—512.

[6] Apg. 1, 4.

Die Erscheinungen des Auferstandenen.

Ort	Zeit	Personen	Matthäus	Markus	Lukas	Johannes	Paulus
Judäa-Jerusalem	Ostermorgen	Der M. Magdalena		16, 9		20, 11 ff.	
		Den Frauen	28, 9 f.				
	Ostertag	Dem Petrus			24, 34		1. Kor. 15, 5
	Osternachmittag	Den Emmausjüngern		16, 12	24, 13—33		
	Osterabend	Den Elfen ohne Thomas		16, 14	24, 36—49	20, 19—23	15, 5
	Osteroktav	Den Elfen mit Thomas				20, 24—29	
Galiläa	Vom 10. bis 40. Tage nach Ostern	Sieben Jüngern am See Tiberias				21, 1—23	
		Den Aposteln auf dem Berge	28, 16—20	16, 15—18			
		„500 Brüdern"					15, 6
		Dem Jakobus					15, 7
Jerusalem	Himmelfahrt	Den Jüngern		16, 19	24, 44—51; Apg. 1, 4—9		15, 7
Damastus		Dem Paulus					1. Kor. 15, 8

an die späteren Erweise, der eine bevorzugt die den Aposteln zuteil gewordenen „offiziellen" Erscheinungen, indes der andere auch diejenigen erwähnt, deren die Frauen oder übrigen Gläubigen gewürdigt wurden; der eine berücksichtigt mehr die judäischen, der andere die galiläischen Erscheinungen.

Allein gerade da setzt nun die Kritik ein. Weil sie die Tatsache der Auferstehungserscheinungen nicht bestreiten kann, will sie wenigstens der natürlichen Erklärung derselben vorarbeiten, welche womöglich alles auf subjektive Berückung und Einbildung hinausdeutet. Das ist psychologisch um so leichter, je weiter die Erscheinungen zeitlich und örtlich vom Grabe Jesu abstehen. Deshalb scheidet der Gegner die Auferstehungsberichte in zwei Gruppen aus: in solche, die nur spätere galiläische Erscheinungen enthalten, und solche, die auch Erscheinungen erwähnen, welche schon seit dem Ostermorgen in Jerusalem und überhaupt in Judäa eintraten. Dann stellt man die galiläische Überlieferung der judäischen gegenüber und behauptet, jene sei ursprünglich und echt, indes diese auf späterer Legendenbildung beruhe.

Diese Aufteilung der Auferstehungsberichte ist ein „Homologumenon" der gesamten ungläubigen Kritik der neueren Zeit. Pfleiderer faßt das typisch in die Worte zusammen: „In der ältesten Überlieferung (Mark. bis 16, 8) war an eine Erscheinung Jesu auf jerusalemischem Boden noch überhaupt nicht gedacht, sondern nur Galiläa als ihr Schauplatz vorausgesetzt. Später kursierten aber wahrscheinlich neben der galiläischen Überlieferung auch Sagen von Christuserscheinungen, die in und bei Jerusalem, insbesondere der Maria Magdalena, widerfahren seien. Von dieser Sagengruppe ausgehend, hatten Luk. und Joh. auch die Erscheinungen vor den elf Jüngern nach Jerusalem verlegt, damit aber sich in Widerspruch mit der galiläischen Überlieferung gesetzt. Matth. dagegen hielt an dieser als der ältesten und bestbezeugten fest, wollte aber, seiner konservativen harmonisierenden Art entsprechend, doch auch die judäische Überlieferung . . . nicht übergehen und erzählte daher die Erscheinung vor den beiden Marien auf dem Rückweg vom Grab. Das Seitenstück zu dieser Kombination zeigt das Johannesevangelium, das, in Kap. 20 in Lukas' Spuren gehend, sich an die judäische Überlieferung hielt, in Kap. 21 aber auch noch die

galiläische Überlieferung nachtrug."[1] Ist diese Einschätzung und Beurteilung der Auferstehungsberichte geschichtlich oder willkürlich? Darf gesagt werden, es seien nur die galiläischen Erscheinungen echt, unter Ausschluß der judäischen?[2]

Die Gegner bejahen die Frage unter Berufung auf den ursprünglichen Entschluß Jesu, sich erst in Galiläa den Jüngern zu offenbaren. Ausdrücklich hatte der Heiland diesen Entschluß geäußert vor seinem Todesgange: „Nachdem ich erstanden sein werde, werde ich euch vorausgehen nach Galiläa."[3] Daran erinnert der Auferstehungsengel die Frauen am Grabe: „Siehe, er geht euch voran nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat."[4] „Gedenket, wie er euch gesagt hat, als er noch in Galiläa war . . ."[5] Jesus selbst wiederholte gleich nachher denselben Auftrag an die Frauen am Grabe: „Verkündet meinen Brüdern, daß sie sich hinbegeben nach Galiläa; dort werden sie mich sehen."[6]

Aus diesen Texten ergibt sich wirklich, daß Jesus die Absicht hatte, den Jüngern erst in Galiläa zu erscheinen. Allein seine Absicht wurde dadurch vereitelt, daß die Frauen aus Furcht und Schrecken es nicht wagten, den ihnen gewordenen Auftrag sofort

[1] Das Urchristentum I, 2. Aufl., 600. Vgl. 395. 466 f. Gegen Pfleiderer vgl. A. Meyenberg, in: Schweizer. Kirchenzeitung 1910, Nr. 6—10.

[2] Neulich wurde versucht, diese „galiläische" Hypothese abzutun durch eine entgegengesetzte, ebenso einseitige und gewalttätige „jerusalemische". Mittelst eines exegetischen Handstreiches verwandelte man das Galiläa der Auferstehungsberichte in eine bei Jerusalem gelegene Örtlichkeit und machte so Judäa zum ausschließlichen Schauplatz aller Auferstehungserscheinungen. Vertreter dieser Ansicht sind Rudolf Hofmann, Alfred Resch, Joh. Lepsius, Thomson, M. Kähler, Kresser (vgl. die Literaturangaben bei Alfred Resch, Der Auferstandene in Galiläa bei Jerusalem, Gütersloh, Bertelsmann, 1911, 3—4; Mangenot l. c. 266). Sie scheitert indes ohne weiteres an der Tatsache, daß das N. T. nur ein Galiläa kennt und unter diesem die nördliche Provinz von Palästina, die Heimat Jesu und der Apostel, versteht. Die eingehendere Widerlegung des „Galiläa bei Jerusalem" s. bei Meyer a. a. O. 95 100; Mangenot l. c. 265—267 und insbesondere bei Th. Zahn, Der auferstandene Jesus in Galiläa, in: Neue kirchliche Zeitschrift XIV (1903) 770—808.

[3] Matth. 26, 32; Mark. 14, 28.

[4] Matth. 8, 7; Mark. 16, 7.

[5] Luk. 24, 6.

[6] Matth. 28, 10.

auszurichten.[1] Und als sie schließlich dazu den Mut fanden, hielten es die Jünger „für leeres Gerede und glaubten ihnen nicht".[2] So mußte Jesus, um seinen Zweck zu erreichen, sich persönlich an die Jünger wenden und in mehreren Erscheinungen den Unglauben der Elfe, der zwei Emmausjünger und des Thomas überwinden, um so den Plan der galiläischen Auferstehungserweise vorzubereiten.

Die anfängliche Absicht Jesu, den Jüngern erst in Galiläa zu erscheinen, schließt demnach nicht aus, daß er ihnen tatsächlich doch zuerst in Judäa erscheinen konnte. Die moderne Kritik treibt ein geradezu frevelhaftes Spiel, wenn sie jene anfängliche Absicht als Scheidemittel gebraucht, um alle judäischen Erscheinungen aus den Quellen auszumerzen. Diese müssen vielmehr ohne irgendwelches Präjudiz auf die Frage untersucht werden, ob Jesus nur in Galiläa und Jerusalem den Seinen sich kundgetan habe.

Wirklich enthalten alle Quellen: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes und Paulus judäische Erscheinungen. Ein bloßer Blick auf unsere obige Tabelle zeigt es, und alle Anstrengungen der Gegner, die judäischen Erscheinungen als spätere Zutat zu entlarven, scheitern kläglich.

Markus, auf den sich die Gegner in unserer Frage in erster Linie berufen, überliefert in der Tat nur eine galiläische und drei judäische Erscheinungen. Die Kritik schaltet indes bekanntlich den kanonischen Markusschluß, in welchem sie stehen, aus und ersetzt ihn durch einen anderen mit lediglich galiläischen Erscheinungen. Allein jedermann sieht ein, wie verwegen und willkürlich eine solche Rekonstruktion ist. Wie immer man auch über die Entstehung des kanonischen Markusschlusses denken mag,[3] sicher hat er den Vorzug vor allen modernen Ersatzartikeln.[4] Diese widersprechen zudem der gegnerischen Lösung des synoptischen Problems. Markus wird als das älteste Evangelium gepriesen mit dem Beifügen, daß es von Matthäus und Lukas fast durchgängig benutzt worden sei. Von den Auferstehungsberichten des Matthäus und Lukas müßte demnach die Kritik zurückschließen auf denjenigen der Vorlage Markus'. Dann

[1] Mark. 16, 8.
[2] Luk. 24, 11.
[3] S. oben S. 477.
[4] Vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 232 ff.

aber hatte diese sicher keinen ausschließlich galiläischen Charakter, weil auch das erste und dritte Evangelium keinen solchen hat.

Matthäus berichtet nämlich sowohl eine judäische als eine galiläische Erscheinung des Auferstandenen. Die Gegner lassen diese gelten und scheiden jene aus einzig nach Maßgabe vorgefaßter Meinungen. Nach Pfleiderer wollte Matthäus, „seiner konservativen harmonisierenden Art entsprechend, doch auch die judäische Überlieferung nicht übergehen . . .", trotz seiner Überzeugung von der ausschließlichen Richtigkeit der galiläischen![1] Harnack aber bemerkt ohne jede weitere Begründung: „Die (judäische) Erscheinung Jesu bei Matth. 28, 9. 10 . . . ist meines Ermessens ein späterer Zusatz"![2]

Lukas erwähnt in seinem Evangelium nur die judäischen Auferstehungserscheinungen des Petrus, der Emmausjünger, der Elfe und der Himmelfahrtsgemeinde. Die Übergehung der galiläischen Erweise entspricht ganz der geographischen Anlage seines Buches. Die galiläische Periode des Lebens Jesu gilt ihm nur als Vorbereitung und Übergang. „Von Galiläa nach Jerusalem" — das ist seine Richtlinie, und nachdem der Erzähler einmal bei den jerusalemischen Ereignissen angelangt ist, verläßt er die heilige Stadt nicht mehr, nicht einmal, um die galiläischen Auferstehungserscheinungen zu erwähnen.

Daß er dieselben aber wohl kannte und voraussetzte, beweist die Apostelgeschichte, welche gleichsam der zweite Teil des Lukasevangeliums ist. Hier bemerkt der Evangelist ausdrücklich, Jesus habe sich den Jüngern „nach seinem Leiden in vielen Erweisen als Lebenden dargestellt, während 40 Tagen ihnen erscheinend" bis zum Tage der Himmelfahrt, an welchem er „ihnen gebot, von Jerusalem nicht zu scheiden", sondern die Herabkunft des Heiligen Geistes abzuwarten.[3] Damit läßt Lukas einen weiten Spielraum offen für galiläische Erscheinungen. Gegen seine jerusalemischen Erzählungen und besonders gegen den Emmausbericht, der lukanisches Sondergut ist,[4] vermag die Kritik nicht einmal einen Schein-

[1] Oben S. 43.

[2] Lukas der Arzt 157, Anmerk. 1.

[3] Apg. 1, 2—4.

[4] Nur Mark. 16, 12 deutet noch die Emmaus-Geschichte an.

grund anzuführen.[1] In Ermangelung von Gründen wirft sie ihm vor, er begehe „literarische Prellerei" zugunsten der Jerusalemer Tradition,[2] oder sie rät geradezu, ihn mit Gewalt zum Vertreter der ausschließlich galiläischen Hypothese zu stempeln, indem sie kurzweg in seiner Erzählung von den Emmausjüngern „statt Emmaus Galiläa und Kapharnaum oder Bethsaida" einflickt.[3]

Johannes erzählt im Kap. 20 drei judäische Erscheinungen an Maria Magdalena und an die Apostel ohne und mit Thomas; im Nachtragskapitel 21 fügt er eine judäische am See zu Tiberias hinzu. Beide Erscheinungstraditionen sind mithin durch den Augenzeugen Johannes verbürgt. Die Kritik will diese Tatsache abschwächen durch die Behauptung, Johannes mache nur den Versuch, beide Traditionen miteinander zu vereinigen. Aber das selbst zugestanden, spräche er sich doch in erster Linie und an erster Stelle für die judäischen Erscheinungen aus. Diese fanden also nach ihm früher statt und waren früher bezeugt als die galiläischen.

Dasselbe versichert aber lange vorher Paulus, der älteste und auch vom Gegner als absolut zuverlässig anerkannte[4] Berichterstatter. „Ich habe", so erinnert er die Korinther, „euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich selbst überkommen habe, daß Christus auferweckt worden ist am dritten Tage . . ., und daß er erschien dem Kephas und danach den Zwölfen. Darauf erschien er mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen die meisten jetzt noch leben, einige aber sind entschlafen. Darauf erschien er dem Jakobus, dann den Aposteln allen. Zuletzt aber von allen . . . erschien er auch mir."[5]

Die kritische Theologie behauptet fast durchgängig, Paulus gebe offenbar die mathematisch genaue Vollzahl aller Auferstehungserscheinungen wieder und bestreite damit nicht nur die erste Erscheinung vor den Frauen, sondern auch mehrere spätere, die in

[1] S. Loofs, Die Auferstehungsberichte, 19—35; Korff, Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie 72—75; Mangenot l. c. 273 s.

[2] Loisy, Les Evangiles synoptiques I, 167 s.: „La substitution de Jérusalem à la Galilée comme théatre des apparitions . . . n'en ressemble pas moins à un escamotage littéraire."

[3] Völter, Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu 39.

[4] So z. B. Meyer a. a. O. 125 f.

[5] 1 Kor. 15, 3—8.

den Evangelien berichtet sind. Dagegen bemerkt Korff bündig und gut: „Paulus kann keineswegs beabsichtigt haben, einen diplomatisch genauen Bericht über die Christusoffenbarungen zu geben. Der Apostel hat es sich 1. Kor. 15 nicht zur Aufgabe gestellt, eine Geschichte der Erscheinungen zu schreiben, sondern den Korinthern aus den Erscheinungen den positiven Beweis der Auferstehung Christi zu führen. Dann konnte es ihm aber nicht sowohl auf absolute Vollzähligkeit, als vielmehr auf zuverlässige Verbürgung der Erscheinungen ankommen. Was für seine Beweisführung weit mehr als die Zahl der Erscheinungen bedeutete, war die Autorität oder der imponierende Kreis der Zeugen. Unter diesem Gesichtspunkt war es belanglos, ob die Reihe der Manifestationen durch die Erlebnisse der Maria Magdalena, der Emmausjünger oder eine andere Erscheinung sich vermehren ließ. Bei dieser Sachlage ist aber niemand berechtigt, eine Erscheinung deshalb für ungeschichtlich zu erklären, weil sie von Paulus 1. Kor. 15 nicht erwähnt ist,"[1] möge sie nun auf judäischen oder aber auf galiläischen Boden hinweisen.

Wie verhält es sich aber mit dem Schauplatz der von Paulus ausdrücklich genannten Erscheinungen? Wiewohl der Völkerlehrer keine einzige derselben lokalisiert, müssen doch die beiden ersten in Judäa stattgefunden haben.[2] Der streng chronologisch angelegte Bericht Pauli besteht aus zwei scharf geschiedenen Abschnitten. Der zweite davon hebt mit der Erscheinung „vor mehr wie 500 Brüdern" an und weist damit nach Galiläa — in Jerusalem hatte Jesus noch bei der Himmelfahrt nur ungefähr 120 Jünger.[3] Der erste Abschnitt jedoch mit den Christophanien an Kephas und die Zwölfe ist grammatisch und chronologisch unmittelbar zusammengeschlossen mit der Auferstehung am dritten Tage: „Auferweckt am dritten Tage und dem Kephas erschienen,

[1] Korff a. a. O. 15. Vgl. dazu v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 27. Tillmann, in: Theol. und Glaube II (1910) 533 f. beweist, daß Paulus im Zusammenhang von 1. Kor. 15 die Erscheinung vor den Frauen gar nicht erwähnen konnte.

[2] Strauß, Hilgenfeld, Holsten und neuerdings Loofs und Loisy suchen sie für den galiläischen Boden und zugunsten der einseitig galiläischen Hypothese zu gewinnen. Vgl. Mangenot l. c. 95—102.

[3] Apg. 1, 14 f.

darauf den Zwölfen." Nur auf Grund der bereits am Ostertage vorgekommenen Erscheinungen konnte die Überlieferung entstehen, daß Jesus am dritten Tage auferstanden sei.

Fanden aber die ersten Erscheinungen, wie mit Paulus sämtliche Evangelisten berichten,[1] am Ostertage statt, so war ihr Schauplatz nicht Galiläa, sondern Jerusalem. Die Apostel, welche bei der Gefangennahme und Verurteilung Jesu in der Nacht vom Donnerstag auf Freitag noch in Jerusalem waren, konnten nicht am Sonntag früh in Galiläa eintreffen. Letzteres liegt volle drei Tagreisen von ersterem entfernt, indes den flüchtigen Jüngern nur ein Tag zu Gebote stand. Mit Freitagabend traf der große Sabbat ein und damit das Verbot zum Reisen.[2] Die gegnerische Annahme, die Jünger seien von Gethsemane gleich nach ihrer Heimatprovinz geflohen,[3] ist zudem „nichts weiter als eine unrühmliche Geschichtserfindung der kritischen Theologie",[4] „eine haltlose Erdichtung der Kritik".[5] Sie wird von allen Evangelien abgelehnt.[6] Ja, gerade Mark. 16, 7, auf welchem die ganze antijudäische Hypothese beruhen soll, setzt voraus, daß die Jünger am Ostertage noch in Jerusalem waren und daß ihnen der Auferstandene nach Galiläa voranging, weit entfernt, ihnen nachzufolgen. Erst am Ende der Osteroktav und des Festes der ungesäuerten Brote durfte der Jude die Hauptstadt verlassen. Erst jetzt, nachdem sämtliche Apostel und alle in Jerusalem anwesenden Jünger zum Glauben an die Auferstehung des Meisters geführt worden waren, konnte sie nichts mehr aufhalten vom Antritt der befohlenen Reise nach Galiläa. In vollster Harmonie damit hören seit dem achten Tage nach Ostern die judäischen Auferstehungserscheinungen auf und setzen bald danach die galiläischen ein.

Die behaupteten Widersprüche und Unstimmigkeiten in den urchristlichen Berichten von den Auferstehungserscheinungen existieren mithin bloß in den Köpfen der Kritiker. Wahr ist nur, daß nicht von allen Berichterstattern dieselben Erscheinungen erzählt werden.

[1] Matth. 28, 9 f.; Mark. 16, 9. 12. 14; Luk. 24, 13—49; Joh. 20, 19—23.
[2] Matth 24, 20 zeigt, daß Jesus und die Jünger es streng beobachteten.
[3] Die Belegstelle Mark. 14, 50 sagt nichts dergleichen.
[4] Korff a. a. O. 196.
[5] Beyschlag, Leben Jesu I, 3. Aufl., 438.
[6] Matth. 28, 7. 10; Luk. 23, 49; Joh. 18, 15—18. 25—27; 19, 26 f.

Alle Erzählungen aber vertragen sich vollständig miteinander. Alle sagen uns, daß Jesus „nach seinem Leiden den Jüngern erschienen ist und sich ihnen in vielen Erweisen als Lebenden dargetan hat". Alle sind auch darin einig, daß diese Erweise am Osterfeste zu Jerusalem begonnen haben, daß sie sich in Galiläa fortsetzten und — von dem Damaskusvorgang[1] abgesehen — mit der Himmelfahrt Jesu zu Ende gingen.

Damit ist auch der feste Ring der Auferstehungstatsachen geschlossen. Die Urgemeinde war von der Auferstehung Jesu unwiderleglich überzeugt. Das Grab Jesu ward am dritten Tage leer befunden; Jesus ist den Seinen als Auferstandener erschienen. Daß keine dieser Tatsachen sich bezweifeln läßt, haben wir bis anhin bewiesen. Daß keine sich natürlich, d. h. ohne wirkliche Auferstehung Jesu erklären läßt, bleibt noch darzutun.

II. Die natürlichen Auferstehungs-Erklärungen.

Die natürliche Erklärung des A's-Glaubens. — Die orientalischen A's-Mythen. — Unmöglichkeit, den christlichen A's-Glauben mit ihnen in Verbindung zu bringen. — Die alttestamentliche A's-Weisjagung hat keineswegs den A's-Glauben der Jünger hervorgebracht. — Jünger und Juden verkannten vollständig, daß die Auferstehung des Messias bei den Propheten geschrieben stand. — Erst die physischen A's-Beweise und der daherige A's-Glaube führten die Jünger zur Überzeugung, daß die Auferstehung Jesu erfolgt sei „nach den Schriften, schriftgemäß". — Der Zeitumstand des dritten Tages war im Alten Test. nirgends geweisjagt und konnte mithin aus ihm nicht abgeleitet werden. — Der nach dem Tode noch fortwirkende Eindruck der Persönlichkeit Jesu hat den A's-Glauben ebensowenig hervorgebracht. — Osterglaube ohne Osterereignis ein unlösbares Rätsel. — Die natürliche Erklärung des leeren Grabes. — Die Scheintodhypothese gerichtet durch den Eindruck, den Jesus auf die Seinen gemacht, und durch die Forderung des A's-Glaubens, die er an sie gestellt hat. — Die Hypothese vom Leichendiebstahl durch die Apostel strotzt von Unmöglichkeiten. — Weder die Juden, noch Joseph von Arimathia haben den Leichnam Jesu entfernt. — Jesus selbstmächtig und glorreich aus dem Grabe erstanden. — Die natürliche Erklärung der A's-Erscheinungen. — Die Halluzinationstheorie. Die paulinische Christophanie bei Damaskus nicht visionär. — Psychologische Unmöglichkeit von A's-Halluzinationen bei den Urjüngern. — Die objektive Wirklichkeit ihrer A's-Erscheinungen allseitig und unwiderleglich verbürgt. — Die physischen und intellektuellen Beweise, durch welche Jesus selbst seine wirkliche Gegenwart bekundete. — Weder subjektive, noch „objektive" Visionen. — Die moderne A's-Kritik eine willkürliche Geschichtsfälschung, vollzogen im Namen einer vorgefaßten Weltanschauung.

[1] 1. Kor. 15, 8.

1. Die natürliche Erklärung des Auferstehungsglaubens.

Seit dem Ostertage waren die Jünger felsenfest überzeugt von der Auferstehung ihres Meisters. Ihre Überzeugung stützte sich auf die Erscheinungen des Auferstandenen, denen als Gegenprobe jederzeit das leere Grab zur Seite stand. Damit ist die Entstehung des Auferstehungsglaubens ohne weiteres erklärt. Allein diese Erklärung nehmen bekanntlich die ungläubigen Kritiker nicht an. Sie erblicken, wie wir sehen werden, in den Ostererscheinungen lediglich eingebildete Jüngervisionen. Nun können aber solche Visionen den Auferstehungsglauben nicht hervorgebracht haben, sondern sie sind selbst durch ihn hervorgebracht worden. Der Glaube an die Auferstehung ist nicht Erzeugnis, sondern Voraussetzung und Mutterschoß der behaupteten Halluzinationen oder Visionen.[1] Die Entstehung des Auferstehungsglaubens selbst wird damit zu einem Rätsel, welches von der ungläubigen Kritik gelöst werden muß. Diese muß den Nachweis liefern, daß und wie jener Jüngerglaube auch ohne wirkliche Auferstehung und Erscheinung des Herrn sich bilden konnte. Gelingt dieser Nachweis nicht, so ist dadurch allein schon die ganze ungläubige Jesus-Forschung gerichtet, wie sogar Strauß zugibt: „Hier stehen wir also an der entscheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jesu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unser ganzes Unternehmen aufgeben, oder uns anheischig machen müssen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ohne ein entsprechendes wunderbares Faktum begreiflich zu machen."[2]

Strauß wendet deshalb eine Unsumme von Geist und Fleiß auf, um dieses Ziel zu erreichen, und auch seine Nachfolger erschöpfen sich förmlich bei dieser Sisyphusarbeit. Sie schmeicheln sich, den Auferstehungsglauben ohne Auferstehungsereignis wenigstens „denkbar und wahrscheinlich" gemacht zu haben,[3] indem sie ihn erklären teils aus orientalischen Mythen, teils aus alttestamentlichen Weissagungen, teils aus dem nachwirkenden Eindruck der Person Jesu.

[1] S. unten: 3. Die natürliche Erklärung der A.-Erscheinungen.
[2] Leben Jesu für das deutsche Volk I, 20. Aufl., 148.
[3] Pfleiderer, Entstehung des Christentums, München, Lehmann 1905, 109.

a) Die vergleichende Religionswissenschaft hat in jüngerer Zeit bei verschiedenen Völkern des Altertums orientalische „Auferstehungs"-Mythen entdeckt. Das zuständige Material wurde veröffentlicht von J. G. Frazer,[1] Hepding,[2] Wolf Baudissin,[3] Heinr. Zimmern[4] und anderen Religionshistorikern. Es besteht wesentlich in folgendem.

In Babylonien begegnen wir in uralter Zeit dem Kulte des Gottes Tammuz, dem Buhlen der Istar. Er war der spezifische Vegetationsgott der älteren Babylonier. Als solcher kommt er bei anbrechendem Frühling aus der Unterwelt und stirbt in der Sommerhitze. Sein Tod ruft einem Trauerfeste, bei welchem das Tammuzbildnis mit reinem Wasser gewaschen, mit Öl gesalbt und mit rotem Kleide angetan wird. Ähnlich vollzog sich der Kult des Marduk, des Gottes der Morgensonne, der im Herbst verschwindet, und dessen Wiedererscheinen im Frühling mit einem Prunkfeste gefeiert wird.

Mit dem babylonischen Tammuz identisch ist Adonis, der, gemeinsam mit seiner Geliebten Astarte (Aphrodite), zu Byblus in Phönizien verehrt wurde. Adonis war als Jäger oder Hirt der Gott der Fluren; sein früher Tod — der Gott wurde von einem Eber zerrissen — stellte die vergängliche Seite des Naturlebens dar. Adonis wurde dadurch gefeiert, daß sein Bild unter lautem Wehklagen ans Meer getragen wurde. Tags darauf aber bezeichneten sie ihn als Lebenden und hoben ihn in die Luft. Nach einer anderen Fassung der Sage soll Adonis die eine Hälfte des Jahres in der Unterwelt, die andere Hälfte allemal wieder auf der oberen Welt bei Astarte zubringen.

Dieselbe Rolle, wie in Phönizien Adonis, spielte in Phrygien und später in Rom Attis, der Geliebte der „großen Götter-Mutter" Kybele. Ihm galt das Fest zur Zeit der Frühlings-

[1] The Golden Bough II (1900) 115—166; Adonis, Attis, Osiris 1906.

[2] Attis, seine Mythen und sein Kult 1903; Artikel „Adonis" in Roschers Lexikon I, 69 ff.

[3] Artikel „Tammuz" in der Real-Enzyklopädie für protest. Theologie, 3. Aufl., XIX, 334—377.

[4] Zum Streit um die „Christusmythe". Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt, Berlin, Reuther 1910. Zimmern hatte dieses Material in größerem Zusammenhang bereits veröffentlicht in Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament 1902, 387 ff. 643.

Tagundnachtgleiche, das vier Tage dauerte. Zuerst wurde der Tod des Gottes, der infolge Selbstentmannung starb, durch Klagegesänge und wilde Raserei gefeiert; hierauf folgte am vierten Tage das „Fest der Freuden" mit ausgelassensten Karnevalslustbarkeiten zum Andenken an den geretteten Gott.

Eng verwandt mit dem phrygischen Attis erscheint in Ägypten Osiris, der griechische Dionysos. Auch er war ursprünglich ein Vegetationsgott, näherhin die Gottheit der Korn-, Obst- und Weinkulturen. Nachdem er durch den eigenen Bruder Set gewaltsam getötet und zerstückelt worden war, sammelte seine Schwester und Gattin Isis seine Überreste und belebte sie neuerdings! Seitdem regiert er in der andern Welt als Richter und König der Toten. Die Kultfeste, in welchen diese Sage gefeiert wurde, fanden im Herbste statt und dauerten vier Tage. Es war die Zeit, da der Nil zurückging und das Korn gesät wurde, worin der Ägypter eine Zeremonie des Begrabens und Auferstehens sah.

Damit haben wir die verbreitetsten „Auferstehungs"-Mythen zusammengestellt. Ähnliche finden sich bei fast sämtlichen Völkern, und alle gehen wohl ursprünglich auf einen einzigen zurück, wahrscheinlich auf die babylonische Tammuz-Istar-Sage.

Es konnte selbstverständlich nicht ausbleiben, daß die genannten Sagen als Mutterschoß des christlichen Auferstehungsglaubens ausgegeben wurden. In diesem Sinne äußern sich Pfleiderer, Böklen, Gunkel, Cheyne, A. Jeremias, Fiebig, P. Jensen, Will. Benjamin Smith, Karl Vollers, Martin Brückner, Arthur Drews, Max Maurenbrecher, Walles.[1] Lauter Männer, die stark

[1] Pfleiderer, Entstehung 146—162; Religion und Religionen 223—224; Das Christusbild des urchristl. Glaubens 62 ff.; Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie 1902, 29; Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testam. 1903, 76 ff.; Cheyne, Bible problems and the new material for their solution 1904; A. Jeremias, Altbabylonisches im Neuen Test. 1905, 8 ff.; Fiebig, Babel und das Neue Test. 1905, 4 ff.; Jensen, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur I, 1906, 925; Smith, Der vorchristliche Jesus 1906, 71—106; Vollers, Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange 1907, 148 ff.; Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum 1908; Drews, Christusmythe 1909, 23—39. 119—123; Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha 1909, 46—155. 215—272; Walles, Jesu lidande, död och uppstandelse ur religionshistoric synpunkt 1911.

an der „Mythologitis" leiden, an jener bekannten Kinderkrankheit der noch jugendlichen vergleichenden Religionsgeschichte. Die ruhig denkenden Kritiker, selbst durchaus liberale, wie z. B. Carl Clemen und Johannes Weiß, sind empört ob dem Unfug, der hier im Namen der Wissenschaft getrieben wird.[1] Die Auferstehung Jesu und die orientalischen „Auferstehungs"-Mythen vertragen sich zusammen wie Feuer und Wasser.

Die gegenseitigen Parallelen fehlen vollständig. Es ist schon eine völlige Irreführung des Publikums, von orientalischen „Auferstehungs"-Mythen nur zu sprechen. Das Begrabenwerden und Auferstehen fehlt in jenen Mythen gänzlich. Sie unterscheiden sich schon dadurch wesentlich von den christlichen Auferstehungsgeschichten. Zudem, die Entmannung des Attis, der Tod des Adonis durch einen Eber, derjenige des Osiris-Dionysos durch Brudermord! Weiterhin, in allen diesen Kulten und Mythen handelt es sich um ein Liebesdrama: Tammuz-Ištar, Adonis-Astarte, Attis-Kybele, Osiris-Isis; das Pathos dieses Todes ist immer der bittere Verlust, den die Geliebte erleidet, und die Schürzung des Knotens bringt gewöhnlich eine erotische Feier des Wiederfindens. Wo bleiben da die Ähnlichkeiten mit Jesu Leben, Tod und Auferstehung?

Noch entscheidender ist, daß es sich dort eben um Mythen handelt, hier um Geschichte. Dort wird einfach ein Naturgeschehen symbolisch oder allegorisch dargestellt. Das geben auch die Mythologen zu. „Die Auferstehung dieser Götter ist ursprünglich eine Naturbegebenheit, die als ein Ereignis eines göttlichen Lebens gedeutet worden ist: die Götter der Sonne und der Vegetation sterben im Winter und erstehen in jedem Frühling aufs neue."[2] „Die Gottheiten, um die es sich hier handelt, sind ursprünglich entweder Astralgötter oder Vegetationsgötter. In dem Tages- und Jahreslaufe der Sonne, in dem ab- und zunehmenden Monde,

[1] Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen, Töpelmann 1909, 146—153. 259 f.; Weiß, Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte, Tübingen, Mohr 1910, 25—39. Vgl. dazu die vorzüglichen Ausführungen von G. Margolíouth, The Narratives of the Resurrection, in: Contemporary Review 1905, 717—728; Orr, The Resurrection, in: Expositor, 7. Ser., VI (1908) 306—325.

[2] Gunkel 76.

in dem Sternbilde, das eine Zeitlang unter dem Horizonte verschwindet, um dann wieder am Himmel emporzusteigen, sah man Götter, die verschwinden und wiederkehren."[1] „Alle diese Sagen drehen sich um den einfachen Gedanken vom Sterben und Wiedererstehen der Natur und der in ihr waltenden Götter. Das alljährliche Erlebnis des Herbstes und Frühlings wurde im Mythus verdichtet zum einmaligen Schicksal des Naturgottes, der eines gewaltsamen Todes starb und wieder zum Leben zurückkehrte. Und dieser Mythus vom vergangenen Schicksal des Gottes wurde wieder in die zeitlose Gegenwart entrückt."[2]

Der christliche Auferstehungsglaube hingegen geht auf die ganz bestimmte, individuelle, geschichtliche Persönlichkeit Christi; er betrifft jenen Mann, den die Jünger gekannt und geliebt und mit dem sie bis vor drei Tagen verkehrt hatten; er sagt von diesem Jesus von Nazareth nicht eine Astralsage aus, noch das Naturereignis der erstorbenen und wiedererwachenden Vegetation, nicht eine Jahreszeit oder das Eintreten eines Zeichens im Tierkreise, sondern die reelle, eben vor sich gegangene leibliche Auferstehung aus dem Grabe. Das ist entscheidend. Auch Brückner schreibt: „Vor allem widerstreitet eine Tatsache immer wieder der Auflösung der christlichen Ideen in die allgemeine Religionsgeschichte: die Verbindung mit einer geschichtlichen Persönlichkeit . . . daß der Glaube an einen sterbenden und auferstehenden Gottheiland sich mit dem Bilde einer lebendigen, geschichtlichen Persönlichkeit verbunden hat."[3] Ja, sogar Drews ist sich bewußt, daß die Auferstehung Jesu nur dann aus der Mythologie sich erklären läßt, wenn Jesus selbst zum Mythus gestempelt, d. h. seine geschichtliche Existenz geleugnet wird.[4]

Wären aber auch all diese Unmöglichkeiten nicht vorhanden, so müßte erst noch die Tatsache bewiesen werden, daß die heidnischen Mythen wirklich auf die Entstehung des christlichen Auferstehungsglaubens eingewirkt haben. Es hätte das, wie Zimmern, Gunkel, A. Meyer und Fiebig selbst gestehen, nicht direkt, sondern nur mittelbar durch das Judentum

[1] Brückner 7 f.
[2] Pfleiderer, Religion und Religionen 221.
[3] Brückner a. a. O. 48.
[4] Drews a. a. O. 123.

geschehen können. Allein von all den genannten Mythen läßt sich beim Judentum zur Zeit Christi „keine Spur entdecken".[1] „An irgendeiner konkreten Spur von Einfluß jener Kulte auf das nachexilische Judentum fehlt es bisher völlig."[2] Die Auferstehungsgläubigen, diese Fischer aus Galiläa, halten erst recht jeden Gedanken an eine synkretistische Beeinflussung durch heidnische Sagen fern. Wie hätten sie sich auch plötzlich zu orientalischen Mythen von einem sterbenden und auferstehenden Vegetationsgott bekehren lassen in dem Augenblicke, da sie hartnäckig sogar die alttestamentlichen Weissagungen vom Tode und von der Auferstehung des Messias zurückwiesen?

Damit kommen wir zum zweiten Erklärungsversuch.

b) Der Auferstehungsglaube soll dadurch entstanden sein, daß alttestamentliche Weissagungen vom auferstandenen Messias auf Jesus von Nazareth projiziert wurden.

Bereits Strauß hat das energisch behauptet, und die neuere und neueste Kritik schreibt es nach, ohne über ihren Lehrmeister hinauszukommen. „Sah man in dieser Hinsicht im Alten Testament nach," so unterweist uns Strauß, „so konnte man diesen Hindurchgang des Messias durch Tod und Grab zum neuen höheren Leben darin ebensogut finden, als man überhaupt in so mancher Stelle, die von ganz anderen Personen und Dingen handelte, den Messias und seine Angelegenheiten fand. Hat denn etwa, konnte man sagen und sagte man in der Tat, David (Ps. 16, 9 f.) für sich selbst Gott gepriesen, daß er seine Seele nicht in der Unterwelt lassen, noch sein Fleisch der Verwesung preisgeben wolle? David, der doch wie andere Menschen gestorben und dessen Leichnam verwest ist? Und war es also nicht vielmehr sein größerer Nachkomme, der Messias d. h. Jesus, dem jene Worte Davids als Verheißung galten? (Apostelgesch. 2, 25 f.) Hatte ferner nicht Jesaia von dem Knecht Jehovas geweissagt, er werde zwar weggerissen werden aus dem Lande der Lebendigen und bei Frevlern sein Grab erhalten, aber wenn seine Seele das Schuldopfer erlegt habe, werde er lange leben und unter Mächtigen seinen Teil bekommen? (Jes. 53, 10—12) . . . Wenn Lukas (24, 25 f.; 32, 44 f.) es als

[1] Clemen a. a. O. 148.

[2] Joh. Weiß a. a. O. 29. Vgl. Bousset, Kyrios Christos, Göttingen, Vandenhoeck 1913, 28 f.

ein Hauptgeschäft des auferstandenen Jesus darstellt, daß er den Jüngern die Schrift aufgeschlossen und ihnen gezeigt habe, wie sein Leiden, Sterben und Auferstehen in derselben vorherverkündigt sei, so haben wir hier noch die Spur davon, daß es nach dem Hingang Jesu besonders auch ein erneuertes Forschen in der Schrift war, das den Glauben seiner Jünger neu beleben half."[1] Paulus selbst deute an, daß der christliche Auferstehungsglaube auf dem exegetischen Schluß aus den alttestamentlichen Weissagungen beruhe: „Ich habe euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich selbst überkommen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften."[2]

Wir wollen nun selbstverständlich nicht leugnen, daß in den angezogenen Stellen des Alten Testaments die Auferstehung des Messias vorhergesagt worden ist. Die ersten Auferstehungsprediger, Petrus[3] und Paulus,[4] berufen sich ausdrücklich auf Ps. 16 (15), 9—10,[5] und dieselbe Psalmstelle wird dem Völkerlehrer auch vorschweben, wenn er 1. Kor. 15, 4 sagt, Jesus sei auferstanden „nach den Schriften".

Allein diese Überzeugung, daß die Auferstehung Jesu schriftgemäß erfolgt sei, hat nicht den urchristlichen Auferstehungsglauben hervorgebracht, sondern sie wurde gewonnen erst infolge des Auferstehungsglaubens und der physischen Auferstehungsbeweise.

Die alttestamentliche Prophetie vom auferstehenden Messias, wie sie sich in obigen Texten ausspricht, war schon an sich und im ganzen Textzusammenhang nicht sehr bestimmt; ihr messianischer Sinn wurde erst durch die Erfüllung vollends klar. Nicht sie beleuchtete mit scharfem Licht das Auferstehungsereignis, sondern sie wurde selbst vom rückwärtsstrahlenden Lichte dieser Auferstehung beleuchtet. Hier insbesondere gilt: „Novum Testamentum in Vetere latet; Vetus in Novo patet." Nie hätten also die Jünger, gestützt auf jene Weissagung, die Auferstehung Jesu mit der Sicherheit einer Tatsache erschließen können.

[1] Leben Jesu für das deutsche Volk I, 157 f.
[2] 1. Kor. 15, 3 f.
[3] Apg. 2, 25—31. [4] Apg. 13, 35—37.
[5] Die Isaiasstelle 53, 10—12 wird im N. Test. nirgends verwendet als Beweis für die Auferstehung des Messias.

Allein das ist zu wenig gesagt. Den Jüngern war überhaupt bis nach dem endgültigen Beweise der Auferstehung Jesu der Gedanke ganz fremd, daß der Messias nach dem Alten Testamente auferstehen werde. Der jüdische Messianismus ihrer Zeit, der pharisäische wie der apokalyptische, vertrug sich nicht mit der Idee eines sterbenden und, demgemäß, eines auferstehenden Messias. Dieser sollte im Gegenteil als Nationalheld das Reich Gottes im Triumphe aufrichten und bis zum Ende der Welt, bezw. ewig, beherrschen. Tod und Auferstehung des Messias war für die jüdischen Zeitgenossen Jesu ein Widerspruch. Wer diesen Sachverhalt bezweifelt, trägt nur seine eigene gänzliche Unkenntnis der rabbinischen Theologie zur Schau.[1]

Daß die Jünger auch hier eingefleischte Juden waren, hat Jesus hart genug erfahren. Als er „anfing, seinen Jüngern zu zeigen, daß er müsse . . . leiden und getötet werden und auferstehen", da verwies es ihm Petrus lebhaft: „Ferne sei es von dir, Herr! Nimmer wird dir solches begegnen!"[2] Und dabei blieb es, allen Belehrungen zum Trotz, bis zur Auferstehung, ja bis nach der Auferstehung des Meisters. Selbst nachdem das Grab leer befunden und die Auferstehung Jesu durch Engelsmund verbürgt worden war, wollen die Jünger nichts wissen davon, daß er der Schrift gemäß gestorben und auferstanden sei. Ausdrücklich bekennt der dabei beteiligte Zeuge Johannes von sich und seinen Genossen: „Sie verstanden noch nicht die Schrift, daß er müsse vom Tode auferstehen."[3] Vielmehr meinen sie, es sei „schriftgemäß" jetzt alles vorbei und verloren.[4] Noch jetzt muß Jesus den Emmausjüngern vorwerfen: „O Unverständige und Träge im Herzen, um zu trauen auf alles, was die Propheten gesprochen haben! Mußte nicht der Messias dieses leiden und so (durch die Auferstehung) in seine Herrlichkeit eingehen?"[5] Und wiewohl er ihnen neuerdings die messianischen Todes- und Auferstehungsweisfagungen erklärt,[6] glauben sie an den Auferstandenen

[1] Vgl. Felder, Jesus Christus I, 189—203; Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter, Berlin, Reuther 1903, 199—273.

[2] Matth. 16, 21 f.; Mark. 8, 31.

[3] Joh. 20, 9.

[4] Luk. 24, 20—25.

[5] Luk. 24, 25 f.

[6] Luk. 24, 27.

erst, nachdem er mit ihnen gegessen und so den Experimentalbeweis für seine Auferstehung geleistet hatte.[1] Wer wagt da noch die dreiste Behauptung, die Ostertatsache sei lediglich aus alttestamentlichen Bibelstellen herausexegetisiert worden?

Das Gegenteil ist offenbar. Erst gestützt auf die Überzeugung von der Ostertatsache, sah der Jüngerkreis auch ihre Schriftgemäßheit ein. Diese letztere wurde im Osterbekenntnis so stark betont, weil sie vom jüdischen Gegner geleugnet wurde und daher ein besonderes apologetisches Interesse beanspruchte. Der Auferstehungsbeweis wird darum schon seit dem Pfingstfeste stets so geführt, daß man sowohl die Schriftgemäßheit als die Tatsächlichkeit der Auferstehung einprägt. Ihre Schriftgemäßheit wird exegetisch dargetan an Hand der alttestamentlichen Texte; ihre Tatsächlichkeit aber wird historisch festgestellt unter Berufung auf die Auferstehungszeugen und die Auferstehungserscheinungen.[2]

Das und nichts anderes besagt auch das paulinische, bezw. urchristliche Symbolum: „Christus gestorben für unsere Sünden nach den Schriften . . . auferweckt am dritten Tage nach den Schriften."[3] Tod wie Auferstehung sind gleicherweise erfolgt „nach den Schriften, schriftgemäß". Nun wird es aber doch niemand einfallen, zu behaupten, Paulus habe den physischen Tod Jesu lediglich auf Grund des Alten Testamentes konstruiert. Somit konstruiert er auch die Auferstehung nicht aus alttestamentlichen Schriftstellen. Wozu hätte er sich sonst berufen auf die christliche Tradition und das Augenzeugnis derer, die den Auferstandenen gesehen?[4]

Der Zeitumstand des dritten Tages aber konnte gar nicht aus dem Alten Testamente geschöpft werden, weil er dort nirgends zu finden ist. Das Verbleiben des Jonas im Bauche des Seeungetüms während drei Tagen und drei Nächten ist nicht eine messianische Weissagung, sondern bloß ein Typus und auch als solcher erst von Christus selbst auf seine Grabesruhe bezogen.[5] Und gerade das Wort vom Jonaszeichen (drei Tage

[1] Luk. 24, 30 f.
[2] Apg. 2, 24—32; 13, 29—37.
[3] 1. Kor. 15, 3 f.
[4] 1. Kor. 15, 38.
[5] Matth. 12, 39 ff.; Luk. 11, 39 ff.

und drei Nächte!) beweist, wie unabhängig die christliche Überlieferung vom Verbleiben Jesu im Grabe (Freitag abend bis Sonntag morgen!) dem Alten Testamente gegenüber sich behauptet. „Wie immer man auch das Wort von den drei Tagen und den drei Nächten mit dem wirklichen Verlauf der Geschichte in Einklang setzen mag, die nun einmal vorliegende Differenz zwischen Typus und Antitypus zeigt schlagend, daß der Ostermorgen als der Zeitpunkt der Auferstehung nicht aus der Weissagung herausgeklügelt, sondern Geschichte ist."[1]

Die Modernen wollen freilich wissen, die Jünger hätten aus einer Stelle des Oseas und einer anderen der Königsbücher den Umstand des dritten Tages herauslesen können. Dort heißt es: „Er wird uns nach zwei Tagen wieder beleben und am dritten Tage wieder aufrichten;"[2] hier: „So will ich dich denn heilen, am dritten Tage wirst du hinaufgehen in den Tempel Jahwes."[3] Im letzteren Falle handelt es sich um die Heilung des kranken Königs Ezechias; im ersteren um die Bekehrung des gottlosen Volkes, das, durch Strafgerichte gezüchtigt, sich wieder zu Jahwe wendet. In keiner von beiden Stellen ist ein Anhaltspunkt für die Erstehung des Messias vom Tode. Die Urkirche hat sich denn auch niemals für ihren Auferstehungsglauben auf diese Texte berufen. Einen solch „blinden" Glauben haben nur Meyer, Schmiedel, Loisy[4] und andere ungläubige Kritiker. Für jeden vorurteilsfreien Forscher ist klar, daß die Auferstehung am dritten Tage weder aus diesen, noch aus anderen Worten des Alten Testamentes geschlossen werden kann.

c) Eher annehmbar scheint auf den ersten Blick die dritte Hypothese, welche den Auferstehungsglauben der Jünger erklärt aus dem nachwirkenden Eindruck der Persönlichkeit Jesu. In Kreisen der liberalen und modernistischen Theologie wiederholt man, wieder in Anlehnung an Strauß,[5] in immer neuen Wendungen, der unauslöschliche Eindruck des geschichtlichen Jesus habe

[1] Tillmann in: Theol. und Glaube II (1910) 536.

[2] Os. 6, 2.

[3] 2 Kön. 20, 5.

[4] Meyer, Die Auferstehung Christi 180 f.; P. W. Schmiedel, Resurrection, in: Cheynes Encyclopaedia biblica IV, 67—68; Loisy, Les Evangiles synoptiques I, 177; II, 740.

[5] A. a. O. 157.

so stark auf die Jünger eingewirkt, daß sie den Gedanken nicht hätten ertragen können, ein solches Leben und eine solche Persönlichkeit im Tode vernichtet zu sehen. „Der Einfluß, den Jesus auf seine Jünger geübt, war zu tief, als daß er aus ihrer Seele sich hätte auslöschen lassen. Sie waren wohl nach Galiläa zurückgekehrt, hatten sich jedoch den Verhältnissen eines gewöhnlichen Lebens nicht mehr anpassen können. Einige waren mit Petrus geblieben, und es läßt sich annehmen, daß die Elfe sich später in Kapharnaum oder in der Umgegend wiederfanden. Bei einem müßigen Dasein, wobei ein wenig Fischfang zu ihrem Unterhalt genügte, packte sie das Andenken an das Vergangene, ihre Erinnerungen entflammten sich in der Einsamkeit. Die Hoffnung hatte sie zu gewaltig aufgerüttelt, als daß der Unglücksschlag, der sie (beim Tode Jesu) zuerst niedergeschmettert, nicht einer machtvollen Reaktion Platz gemacht hätte. . . . Wie, wenn die Hilfe des himmlischen Vaters, die seinem Gesalbten im Leben nicht zuteil geworden war, diesem wenigstens im Tode nahe gewesen wäre? Sollte man also auf das Reich Gottes verzichten? Und wenn das Reich nahe war, hatte Jesus nicht darin immer noch seine notwendige Rolle zu spielen?“[1] Bei diesen und ähnlichen Erwägungen erglühte ihr Gemüt nach und nach so gewaltig, daß sie schließlich die volle Überzeugung gewannen, er sei nicht im Tode geblieben, ja, daß sie ihn am Ende gar leibhaftig wiederzusehen vermeinten.

Ein wahres Kabinettstück psychologischer Mache fürwahr! Sein einziger Fehler liegt darin, daß es eben nur Mache, nur phantasievolle Erfindung ist, die mit der geschichtlichen Wirklichkeit in schroffstem Gegensatz steht.

Erfunden ist vor allem der Hintergrund dieses Bildes, der zeitliche und örtliche Umriß, auf den die ganze Hypothese angewiesen ist. Die ungläubige Kritik fühlt sehr richtig heraus, daß die von ihr angenommene psychologische Umwandlung der Jünger nicht in der Nähe des Grabes zu Jerusalem und nicht innerhalb weniger Stunden sich vollziehen konnte. Sie läßt deshalb die Jünger sofort nach Galiläa ziehen, wo sie die ersten und mächtigsten Eindrücke der Person Jesu empfangen hatten, und wo alles sie an den Lebenden, nicht an den Toten erinnerte. Hier also vollzieht sich ihre psychologische Wandlung nach und nach; erst

[1] Loisy, Les Evangiles synoptiques I, 223.

nach Wochen, vielleicht erst nach drei bis vier Jahren vollendete sich dieser seelische Prozeß und kam der Auferstehungsglaube zum Abschluß!

Wie unwahr all das ist, haben wir bereits dargetan. Zu Jerusalem, unmittelbar am Grabe Jesu, und zwar schon seit dem dritten Tage nach dem Tode des Herrn, entstand der Auferstehungsglaube der Jünger. Daß er unter solchen Umständen nicht als Ergebnis psychologischer Evolution begreiflich gemacht werden kann, setzen doch auch die Gegner voraus.

Erfunden ist aber auch die ganze Situation, die ganze Seelenverfassung der Jünger in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung. Wie mächtig der nachwirkende Eindruck der Persönlichkeit Jesu auch war,[1] sicher hat er nicht die Auferstehungshoffnung hervorgerufen und diese zu immer lohenderer Auferstehungserwartung und schließlich zum sicheren Auferstehungsglauben gesteigert. Wir kennen die Geistesverfassung der Jünger nach dem Tode Jesu genau aus den urchristlichen Quellen und sind glücklicherweise nicht angewiesen auf die psychologischen Rekonstruktionen moderner Kritiker.

Die Flucht der Zwölfe in Gethsemane,[2] die Verleugnung des Petrus[3] und das Fernbleiben der Apostel von der Kreuzigung[4] zeigen zum vornherein, daß die Jünger von demjenigen, der sich gefangennehmen, verurteilen und ans Holz der Schmach heften ließ, kein Wiederaufleben erhofften. Für jeden echten Juden war das Kreuz ein Ärgernis, von dem er sich mit Abscheu wegwandte.[5] Nachdem Jesus vollends gar am Kreuze gestorben war, brach auch die letzte Hoffnung der Jünger und ihre letzte Zuversicht in die Wiederaufnahme und den endlichen Triumph seines messianischen

[1] Auf diesen Eindruck so stark zu pochen, hat freilich die liberale Theologie am wenigsten ein Recht. Der „geschichtliche Jesus" dieser Theologie, ein „guter Heidemann", ohne jeden übermenschlichen Zug, ja mit viel menschlicher Armseligkeit, Geistes- und Charakterschwäche behaftet, sollte auf die Jünger den Eindruck des Herrn über Leben und Tod gemacht haben? Man sollte sich denn doch hüten, jenes Einst und dieses Jetzt zugleich zu behaupten!

[2] Mark. 15, 50.

[3] Mark. 14, 66—72.

[4] Mark. 15, 40 f.; Luk. 23, 49; Joh. 20, 25—27. Anwesend war nebst den frommen Frauen nur Johannes.

[5] 1. Kor. 1, 23; Gal. 3, 13; 5, 11.

Berufes jäh zusammen. Wir können uns die Verzagtheit der Jünger zwischen Karfreitag und Ostern nicht trostlos genug vorstellen.[1]

Wie fern ihnen jeder Gedanke an die Auferstehung lag, erhellt daraus, daß die Frauen noch am Ostermorgen zum Grabe gehen, um den Leichnam Jesu einzubalsamieren.[2] Sie sind nur darum besorgt, wer ihnen helfen würde, den Stein vom Grabe wegzuwälzen.[3] Wie sie denselben abgewälzt und das Grab geöffnet finden, vermuten sie keineswegs die Auferstehung, sondern leichenschänderischen Raub.[4] Die Engelsbotschaft, Jesus sei erstanden, jagt ihnen Furcht und Entsetzen, nicht Glauben ein.[5] „Der Gedanke an die Auferstehung war ihnen also vollständig fremd. Sie erinnern sich nicht, aus dem Munde Jesu gehört zu haben, er werde am dritten Tag nach seinem Tode auferstehen.“[6] Und doch hätten die Frauen, nach der gegnerischen Hypothese, zuerst von dem Auferstehungsglauben berückt werden müssen, weil sie eben als Frauen den Gemütsstimmungen leichter zugänglich waren und weil sie bei und nach der Katastrophe auf Kalvaria sich mehr um Jesus kümmerten als die Apostel.

Aber auch bei den Aposteln treffen wir dieselbe Seelenverfassung. Die erste Kunde von der Auferstehung machte auf sie so wenig den Eindruck eines gehofften Ereignisses, daß sie die Worte der Frauen für „leeres Geschwätz hielten, und sie glaubten ihnen nicht“.[7] Kurz darauf konstatieren Petrus und Johannes, daß das Grab wirklich leer sei; aber „noch verstanden sie nicht die Schrift, daß er von den Toten auferstehen müsse. Die Jünger gingen also wieder nach Hause“,[8] „sich bei sich selbst wundernd über das, was geschehen war“.[9] Einige Stunden danach wandern zwei andere gen Emmaus, „und sie waren traurig“.[10] Grund und Größe ihrer Trauer sprechen sie unnachahmlich treuherzig aus in ihrem Zwiegespräche mit Jesus und beweisen damit, wie trostlos es im Jüngerkreise zu Jerusalem noch jetzt aussah, trotz all dem, was sich im

[1] Mark. 16, 10.
[2] Mark. 16, 1 f.; Luk. 24, 1.
[3] Mark. 16, 3. [4] Joh. 20, 2. 13.
[5] Matth. 28, 5—8; Mark. 16, 5—8.
[6] Loisy l. c. II, 714 s.
[7] Luk. 24, 11; Mark. 16, 11.
[8] Joh. 20, 9—10. [9] Luk. 24, 12. [10] Luk. 24, 17.

Verlaufe des Tages bereits zugetragen hatte. „Bist denn du allein ein Fremdling zu Jerusalem und weißt nicht, was daselbst geschehen ist in diesen Tagen? . . . Das mit Jesus von Nazareth, der ein Prophet war, mächtig in Tat und Wort vor Gott und allem Volk, wie ihn unsere Hohenpriester und Vorsteher zum Todesurteil ausgeliefert und gekreuzigt haben. *Wir aber hofften, daß er es sei, der Israel erlösen werde.* Und nun ist zu alledem heute der dritte Tag, seitdem das geschehen ist. Auch haben einige Frauen von den Unsrigen uns erschreckt, die in der Frühe beim Grabe waren. Und da sie seinen Leichnam nicht fanden, kamen sie und sagten, er lebe. Und es gingen einige von den Unsrigen zum Grabe und fanden es so, wie die Frauen gesagt hatten, ihn selbst aber sahen sie nicht . . ."[1]

Also auch hier und in letzter Stunde noch kein Schimmer von Auferstehungshoffnung, viel weniger von flammendem Sehnen und Harren auf dieselbe. Man mag die Seelenstimmung der Jünger analysieren, wie man will, nirgends stößt man auf eine subjektive Evolution zugunsten des Auferstehungsglaubens. Alles spricht gegen die Behauptung, sie seien nach dem Tode Jesu und unter dem nachwirkenden Eindruck seiner Persönlichkeit zur Überzeugung gelangt, daß ihr Herr nicht im Grabe geblieben sei. Erst und nur die sinnenfällig bewiesene Auferstehungstatsache brachte ihnen diese Überzeugung bei. Ohne das *Osterereignis* bliebe der *Osterglaube* ein unlösbares psychologisches Rätsel.

2. Die natürliche Erklärung des leeren Grabes.

Wer die Auferstehungstatsache nicht zugeben will, muß weiterhin erklären, wie Jesus aus dem Grabe verschwinden konnte. Auch dieses Problem der Grabesentleerung ist von jeher ein Kreuz der ungläubigen Kritik gewesen und ist es heute noch. Sie hat es mit allen nur denkbaren Lösungen versucht, ohne ans Ziel zu kommen.

Jesus, bloß scheintot, habe selbst das Grab verlassen;

die Jünger haben den Leichnam gestohlen;

die Juden haben ihn entfernt und irgendwo verborgen;

Joseph von Arimathia habe ihn nachträglich anderswo beerdigt.

[1] Luk. 24, 18—24.

Das sind in kurzen Worten die Phasen und Hypothesen der natürlichen Erklärung des leeren Grabes. Sehen wir uns dieselben etwas näher an.

a) „Jesus, aus Scheintod erwachend, hat selbst das Grab verlassen." Venturini und Bahrdt, die berüchtigten Jesus-Romanciers, haben diese Hypothese erdichtet. Einen geschichtlichen Anstrich erhielt sie durch Gottlob Paulus. Im Anschluß an ihn bekannten sich dazu die meisten älteren Rationalisten, insbesondere Bretschneider, Herder, Hase, Hahn, Gfrörer und Schleiermacher.[1] Heute errötet jeder kritische Forscher über eine solch „schändliche"[2] Anschauung. Nur Spaziergänger in der Jesus-Forschung, wie Paul de Régla [P. A. Desjardin],[3] Karl Otto,[4] Pierre Calluaud[5] und Jeska[6] graben das Fündlein nochmals aus.

Sie präsentieren dasselbe so: Lukas, der Arzt, hatte zum vornherein den Körper Jesu „durch stärkende Mittel vorbereitet, um die entsetzlichen Mißhandlungen, Umherschleppungen, Prügel und endlich die Kreuzigung selbst aushalten zu können" (Bahrdt). Jesus verfiel nur in Starrkrampf. Der Lanzenstich bedeutete einen Aderlaß und verschaffte ihm Erleichterung. Das kühle Grab und die Spezereien halfen mit zur Wiederbelebung. Ein hereinbrechendes Gewitter mit Donner und Blitz brachte ihn vollends zur Besinnung.

[1] Schleiermacher, Leben Jesu, herausgeg. von Rütenik, Berlin 1864, 442 f. befürwortet einen nicht „vollkommen vollendeten Tod", glaubt jedoch — echt rationalistisch — es sei „etwas ganz Gleichgültiges", ob Jesus wirklich tot oder nur scheintot gewesen, ob er wirklich auferstanden oder nur zum Scheine auferstanden sei!

[2] Das Wort ist von dem gut liberalen Prof. Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, 8.—10. Tausend, Tübingen, Mohr 1907, 17: „Schändlich aber wird die Sache . . . wenn nach der Kreuzigung Jesus in der Kühle des Grabes sich aus seinem ‚Starrkrampf' erholt und nach 40 Tagen an Entkräftung und Wundfieber stirbt. Das ist einfach ekelhaft und soll doch alles in den Evangelien stehen!"

[3] Jésus de Nazareth au point de vue historique, scientifique et social, Paris 1891, 322—341; vgl. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 323.

[4] Die Wahrheit über Jesus von Nazareth, Dresden 1909, 21—26.

[5] Le problème de la résurrection du Christ. Etudes des diverses hypothèses, Paris 1910, 73 ss.

[6] Jesus von Nazareth und die Christologie, herausgeg. von Karl Marti, Straßburg 1911, 61—143.

Zufällig stellte sich noch ein Erdbeben ein und rollte den Stein vom Grabe weg über den Felshang hinunter, so daß die wachehaltenden Soldaten bestürzt davonrannten. Der Herr warf die Binden und Leichentücher von sich, schlüpfte in einen vom Gärtner vergessenen Anzug, kroch vorsichtig aus dem Grabe hervor und ward von Maria Magdalena entdeckt. Die Jünger brachten ihn in ein Asyl, und bei der sorgsamen Pflege der frommen Frauen erholte er sich bald so weit, daß er gehen und da und dort an den Versammlungen der Seinigen teilnehmen konnte. Indes war eine volle Genesung doch nicht möglich. Sein Zustand verschlimmerte sich bald wieder, und nach 40 Tagen — nach anderer Version bedeutend später — starb er an Erschöpfung und Wundfieber.

Demgegenüber hat man sich oft die Mühe genommen, vom naturwissenschaftlichen, bezw. ärztlichen Standpunkte aus den behaupteten Scheintod Jesu und seine natürliche Wiederbelebung zurückzuweisen. Das heißt aber doch den rationalistischen Phantastereien zuviel Ehre antun. Die Scheintodhypothese ist zum vornherein von einem anderen Gesichtspunkte durch Jesus selbst gerichtet: durch den Eindruck, den der Auferstandene auf die Seinen gemacht, und durch die Glaubensforderung, die er an sie gestellt hat.

Der Eindruck, den Jesus bei seinem Wiedererscheinen auf die Jünger machte, verbietet jeden Gedanken an das behauptete Wiedererwachen und Wiedergenesen aus Scheintod. Strauß hat es mit unvergleichlicher Schärfe ausgesprochen und damit die Hypothese für immer abgetan: „Ein halbtot aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten, machen, der ihrem späteren Auftreten zugrunde lag; ein solches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tod auf sie gemacht hatte, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeisterung verwandeln, ihre Verehrung und Anbetung steigern können.“[1]

[1] Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk I, 153 f. Vgl. desselben Leben Jesu kritisch bearbeitet II, 648 ff.

Diesen Glauben an seine wirkliche Auferstehung vom Tode hat Jesus zudem selbst bei den Jüngern geweckt und von ihnen verlangt. Er hat seinen Tod und seine Auferstehung vorausgesagt; er erklärt seinen Jüngern, daß er wirklich auferstanden sei; er tadelt sie wegen ihres geringen Glaubens und erzieht sie förmlich zur Überzeugung von seiner wahren Auferstehung; sein Erscheinen bei verschlossenen Türen und sein wiederholtes plötzliches Verschwinden soll seinen verklärten Auferstehungsleib kennzeichnen; er erklärt ihnen, er werde nicht zur Erde zurückkehren, sondern zum Himmel fahren, und wirklich erhebt er sich am 40. Tage vor ihren Augen, schwebt gen Himmel und hinterläßt den Jüngern die Gewißheit, daß er in seine Herrlichkeit eingegangen sei. Und alles das sollte nicht wahr und Jesus bloß vom Scheintode zum Halbleben erwacht und bald darauf endgültig gestorben sein? Dann wäre er der reinste Taschenspieler gewesen; nicht doch, ein Simulant und Betrüger, wie die Erde keinen zweiten gesehen hat. Damit ist die Scheintodhypothese ad absurdum geführt.

b) „Die Jünger haben den Leichnam aus dem Grabe gestohlen", wird weiter behauptet und so der Betrug vom Meister auf die Schüler abgewälzt. Diese Betrugshypothese wurde von den Juden schon gleich nach der Auferstehung in Umlauf gesetzt. Die Hierarchen hatten das Grab durch römische Soldaten bewachen lassen.[1] Wie letztere mit der Auferstehungsbotschaft in die Stadt gerannt kamen, versammelten sich alsbald die Hohenpriester und Ältesten, „und als sie Rathes einig geworden, gaben sie den Soldaten reichliches Geld und sprachen: Saget: Seine Jünger sind bei Nacht gekommen und haben ihn gestohlen, da wir schliefen.

[1] Die Zuverlässigkeit der Erzählung von der Grabeswache wird von vielen Kritikern bestritten. So neuestens von A. Meyer (a. a. O. 107 f.), Loisy (Les Evangiles synoptiques I, 135), W. Baldensperger (Urchristliche Apologie. Die älteste Auferstehungskontroverse, Straßburg 1909), sogar von B. Weiß (Leben Jesu II, 4. Aufl., 567) und Korff (Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie 18—20). Da sich die Betrugshypothese ganz unabhängig davon widerlegen läßt, gehen wir auf die Kontroverse nicht ein. Wer sich überzeugen will, daß Matth. 28, 11—15 eine ganz ursprüngliche, älteste Tradition wiedergibt, sei verwiesen auf Belser, Gesch. des Leidens 447—453. 462 f. 474 f.; Jacquier, in: L'Université catholique LXIII (1910) 414—416; Mangenot, l. c. 224—227; Esser, Jesus Christus, der göttliche Erlöser der Menschheit, Kempten, Kösel 1913, 169 f.

Und falls dies von dem Landpfleger (Pilatus) gehört werden sollte, werden wir ihn beschwichtigen und euch außer Sorge setzen. Diese aber nahmen das Geld und taten, wie sie gelehrt worden. Und es ist diese Märe unter den Juden verbreitet bis auf den heutigen Tag", schreibt Matthäus.[1] Noch Justin, der Märtyrer, sieht sich gezwungen, dagegen Stellung zu nehmen.[2]

Dann verschwand die zu durchsichtige Lüge, um in den Wolfenbüttler Fragmenten des Reimarus neu ausstaffiert zu werden.[3] Reimarus will glauben machen, Christus habe lediglich die politische Absicht verfolgt, sein Land von der römischen Oberherrschaft zu befreien. Als dieser Plan infolge der Kreuzigung scheiterte, waren die Jünger in arger Verlegenheit. Zur alten Hantierung zurückzukehren, war ihnen zu sauer; sie hatten durch das ewige Umherziehen die Arbeit verlernt; sie hatten auch gesehen, daß die Predigt des Reiches Gottes ihren Mann wohl ernährt; von den dienstbaren Weibern waren sie und der Meister stets gut beköstigt worden. Sie wollten also ihr Werk um jeden Preis fortsetzen. Zu dem Zwecke stahlen sie den Leichnam Jesu, verbargen ihn und verkündeten der Welt, er sei auferstanden und zum Himmel gefahren, um demnächst wiederzukommen zur geistigen Erlösung der Welt.

Kaum geboren, wurde diese Betrugshypothese des Reimarus durch die Rationalisten Semler,[4] Herder[5] und Strauß[6] selbst förmlich vernichtet. Abgesehen davon, daß es ein Unfug ist, das ganze Christentum als Blend- und Machwerk und die Jünger Christi zu abscheulichen Betrügern zu stempeln,[7] strotzt die Annahme des Leichendiebstahls von Unmöglichkeiten.

[1] Matth. 28, 1—4. 11—15.

[2] Dialogus cum Tryphone n. 17. 108, Migne, PP. gr. VI, 512 sq. 725. 728; cf. Tertullian, Apologet. c. 21, PP. lat. I, 402.

[3] Fünftes Fragment: Über die Auferstehungsgeschichte, Braunschweig 1777; Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment, Braunschweig 1778.

[4] Johann Salomo Semler, Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger, Halle 1779.

[5] Herder, Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre 1794, in: Sämtliche Werke, Tübingen 1810, 11. Teil.

[6] Leben Jesu kritisch bearbeitet II, 653 f.; Ulrich von Hutten III, Leipzig 1860, Vorrede.

[7] Vgl. Felder, Jesus Christus I, 182—185.

Die Juden hatten alles getan, um die Entfernung des Leichnams zu verhindern, „auf daß nicht der letzte Betrug noch ärger würde als der erste“.[1] Und jetzt, als sie, wie behauptet, das Grab doch geschändet sahen, veranlaßt das Synedrium gar keine Untersuchung, weder gegen die Jünger, die man des Leichenraubes beschuldigt, noch gegen die Wächter, die angeblich durch eine beispiellose Dienstverletzung den Raub verschuldet hatten? Die Leichenschänder, statt sich und ihr Verbrechen zu verbergen, erheben vor dem ganzen Volke und in den Ratsversammlungen den Vorwurf des Messiasmordes gegen die Führer der Nation und bezeugen, daß Gott den Gekreuzigten auferweckt und verherrlicht habe:[2] und der Hohe Rat weist den Leichendiebstahl nicht nach, bestraft die unbequemen Prediger nicht, ja, bestreitet nicht einmal die Richtigkeit ihrer Aussagen?[3] Ist eine solche Annahme glaublich? Die Jünger tun das übrige, um den ihnen angedichteten Raub und Betrug der Lächerlichkeit zu überantworten. Nach sämtlichen Berichten waren sie am Ostermorgen ungläubig; sie verweisen die Botschaft der Frauen ins Reich der Fabeln; sie konstatieren persönlich die Entleerung des Grabes und bleiben Skeptiker; erst durch die sinnenfälligen Auferstehungserweise lassen sie sich vollends überzeugen. Und von jetzt an sind sie ganz andere Menschen.[4] Der Auferstehungsglaube bewirkt in ihnen, was alle Worte und Wunder des Herrn nicht vermocht hatten. Aus furchtsamen und wankelmütigen Männern werden sie zu unerschrockenen Bekennern Jesu. Sie verkünden seine Auferstehung vor Juden und Heiden als den glänzendsten Sieg und Triumph seiner Sache mit einer Entschiedenheit, einer Begeisterung und einer Standhaftigkeit, die nie ermüdet und ausharrt in Verfolgung, Not und Tod.[5] Auch von den künftigen

[1] Matth. 27, 63 ff.

[2] Apg. 2, 23; 3, 13; 4, 10; 5, 30; 7, 52.

[3] Apg. 4, 14 ff.; 5, 21 ff.

[4] Vgl. Fritz Schubart, Der Messiasglaube der ersten Jünger in seiner Entwicklung auf Grund des synoptischen Selbstzeugnisses Jesu untersucht, Leipzig, Dörffling und Francke 1907, 47 ff.

[5] Die dreiste Lüge Reimarus', die Jünger hätten den Betrug ersonnen, um ein gemächliches Leben zu führen, fertigt A. Meyer (a. a. O. 117) mit den Worten ab: „Welch törichte Rede! Die Nachfolge Jesu war in jener Zeit mehr als jemals nachher ein Kreuz und eine Selbstverleugnung, und schon das Schicksal Jesu hätte den Jüngern sagen müssen, welch falsche Rechnung sie sich machten, wenn sie sich weiter Jesu Jünger nannten.“

Christen verlangen sie über alles das Bekenntnis und die Liebe zum Auferstandenen. Ihn sollen wir anbeten, von ihm allein alles Gute, alle Hilfe hoffen, in ihm den Weltrichter, mit ihm alle Freuden der künftigen Welt erwarten. Und er läge im Staube? Und die Jünger hätten sein Grab geschändet, um ihn irgendwo ehrlos zu beerdigen? Und die ganze Auferstehungspredigt wäre nur Lug und Trug? Wahrlich, dann hätten die Apostel ihren Platz entweder im Irrenhaus oder im Zuchthaus gehabt — und die gesamte Judenschaft, die sie gewähren ließ, mit ihnen! In Anbetracht solcher Ungeheuerlichkeiten wird der Versuch des Wolfenbüttler Fragmentisten „von Urteilsfähigen nicht wieder erneuert werden".[1]

c) „Die Juden haben den Leichnam entfernt." So lautet eine von Albert Réville vorgeschlagene[2] und von Schwartzkopf,[3] Le Roy[4] und Daniel Völter[5] verteidigte Erklärung des leeren Grabes. „Jesu Beisetzung in einem ehrenhaften Grabe mußte den jüdischen Führern mißfallen. War sie nicht wie ein Protest gegen diejenigen, die ihn in Schmach und Verworfenheit hatten sterben lassen? Hatten sie nicht zu befürchten, daß dieses Grab ein Versammlungs- oder Wallfahrtsort der Freunde des galiläischen Propheten würde? . . . Es gab ein einfaches Mittel, dieser Gefahr vorzubeugen. Man brauchte nur den Leichnam verschwinden zu machen und ihn an irgendeiner verborgenen Stelle zu begraben oder auch zu zerstören. Das vollbrachte man wohl heimlich am Samstag abend und sehr wahrscheinlich unter Mithilfe römischer Soldaten. . . . Bei dieser Annahme darf man sich sicher auf den Rechtsgrundsatz berufen: Is fecit cui prodest. Die Häupter des Sanhedrins haben diese Wegnahme ersonnen, deren Folgen sie nicht von ferne voraussahen, die aber für sie den Charakter einer Vorsichtsmaßregel hatte."[6]

[1] Voigt, Die ältesten Berichte über die Auferstehung J. Christi, Stuttgart 1906, 121.

[2] Jésus de Nazareth II, Paris 1897, 460—463.

[3] In der amerikanischen Zeitschrift: The Monist 1900, 1—29.

[4] Le Roy, Dogme et critique, Paris 1907, 189—192.

[5] Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, Straßburg 1910, 30 f.

[6] Réville l. c. 460. 461. Nach Völter a. a. O. ersuchten die Juden den Pilatus, „den Leichnam Jesu aus dem Grab, in das ihn Joseph gelegt hatte

Das heißt man nun aber richtig vom Regen in die Traufe gehen. „Is fecit cui prodest.“ Wirklich? Die Juden sollten so töricht gewesen sein, anzunehmen, die Entfernung des Toten und die Verheimlichung des Leichendiebstahls würde für sie vorteilhaft sein? Sie sollten nicht eingesehen haben, daß sie dadurch den befürchteten Auferstehungshoffnungen Vorschub leisten mußten? Wollten wir aber einmal diese bornierte Einfalt der Juden mitsamt ihrem Leichendiebstahl voraussetzen, warum treten sie denn nicht nachträglich der christlichen Auferstehungspredigt entgegen? Das Corpus delicti fand sich ja in ihren Händen; das Alibi des Leichnams konnte zu jeder Stunde bewiesen werden; nur eine Handbewegung, ein einziges Wort, und die unbequemen Auferstehungsprediger sind entlarvt, und das Werk des getöteten Propheten ist für immer vernichtet. Statt dessen, was geschieht? Der Prozeß gegen die Jünger wird in aller Form eröffnet und durchgeführt. Und das Urteil? Die Ratsherren finden keinen Grund zur Verurteilung der Angeklagten; die Apostel werden freigesprochen und entlassen mit der simplen Weisung, künftig zu schweigen.[1] Welche Ironie auf diesen jüdischen Leichenraub zugunsten der christlichen Auferstehung!

d) „Joseph von Arimathia hat den Leichnam anderswo begraben“ — das letzte Wort der natürlichen Erklärung. Ganz neu ist es allerdings nicht. Schon unter den Juden des 2. Jahrhunderts ging die Schnurre, der Gärtner oder Gartenbesitzer Joseph habe den Leichnam entfernt, um nicht seine Salatbeeten und Krautgärten von den herbeiströmenden Jüngern zertreten zu lassen.[2] Heinrich Julius Holtzmann und sein Vetter Oskar Holtzmann griffen jüngst diesen Einfall in anderer Form wieder auf. „Es ist höchst wahrscheinlich, daß der vornehme Ratsherr, der die erste Bergung des Leichnams in seinem Felsengrabe gestattet hatte, doch einen Gekreuzigten nicht auf die Dauer bei den Toten seiner eigenen Familie liegen lassen wollte. Er dürfte dafür gesorgt haben, daß nach Sabbatausgang die Leiche Jesu irgendwo sonst in der Stille

wegnehmen und im geheimen irgendwo anders, an einer verborgenen Stelle begraben zu lassen. Diesen Wunsch wird Pilatus in der Nacht durch seine Soldaten haben erfüllen lassen.“

[1] Apg. 4, 1—21.

[2] Tertullian, De spectaculis c. 30, Migne, PP. lat. I, 662.

begraben wurde."[1] Diese definitive Bestattung ist nicht in Jerusalem, sondern in Arimathia, der zwei Stunden entfernten Heimat Josephs, erfolgt. Am Sabbat spät oder in der Frühe des Sonntags lud er seinen Knechten oder einem Lasttiere den Leichnam auf den Rücken und ließ ihn dorthin bringen. „Zu erfahren aber brauchten von dem ganzen nächtlichen Vorgang weder die Juden etwas noch die Frauen oder überhaupt die Jünger." Das war das Geheimnis Josephs, der übrigens weder zu den Jüngern noch zu Jesus in näheren Beziehungen stand.[2] „So scheint sich der geheimnisvolle Vorgang (der Grabesentleerung) am einfachsten aufzuklären."[3]

Diese Erklärung ist indes historisch wie psychologisch gleich unwahr.

An den historischen Auferstehungsberichten gemessen, erweist sie sich als eigentliche Fälschung. Nicht bloß ist die Hypothese nach ihren Ansätzen und ihrem ganzen Aufbau aus den geschichtlichen Quellen nicht zu belegen, sondern sie widerspricht diesen offenkundig und allseitig. Daß Jesus in Jerusalem nur provisorisch begraben worden sei; daß er aus dem Grabe wieder entfernt und nach Arimathia gebracht worden sei; daß diese Entfernung und Überführung des Leichnams heimlich und zeugenlos vor sich gehen konnte; daß Joseph weder zu Jesus noch zu den Jüngern nähere Beziehungen hatte, widerspricht den bestimmten Angaben der Evangelien von der Beerdigung im Felsengrabe, von der Grabeswache, von den Personalien Josephs, der „selbst auch auf das Reich Gottes wartete"[4] und „ein Jünger Jesu war".[5]

Aber auch abgesehen, hiervon leidet die Hypothese der beiden Holtzmann an inneren, psychologischen Ungereimtheiten. Wenn Joseph kein Schüler Jesu war, wie kam er dazu, daß er den Leichnam auf so mutige und liebevolle Art von Pilatus ausbat und provisorisch begrub? Und was bewog ihn, nachträglich noch die so mühevolle und umständliche Überführung und definitive

[1] O. Holtzmann, Leben Jesu, Tübingen, Mohr 1901, 392 f.

[2] H. J. Holtzmann, Kommentar zu den Synoptikern, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1901, 105; Das leere Grab, in: Theol. Rundschau 1906, 121—124.

[3] O. Holtzmann a. a. O. 393.

[4] Mark. 15, 43; Luk. 23, 51.

[5] Matth. 27, 57; Joh. 19, 38.

Beisetzung im eigenen Familiengrab zu Arimathia vorzunehmen, da ihm doch die Leiche fremd gewesen sein soll, und er als Jude einen unüberwindlichen Abscheu gegen die Verunreinigung durch den Toten haben mußte? Und warum denn auch dieser hastige, nächtliche und heimliche Transport der Leiche, die doch nun einmal von Pilatus dem Joseph zugesprochen war und mithin von letzterem zu jeder Zeit und am hellen Tage weggebracht werden konnte? Und wie kommt es, daß das Geheimnis nicht offenkundig wurde, als die Auferstehungspredigt anhub? Mußten nicht die Ratsherren, die in so fürchterlicher Verlegenheit waren, ihren Kollegen Joseph über den Verbleib der Leiche interpellieren? Mußten sie ihn nicht zwingen, den Leichnam im Grabe vorzuweisen, um die Jünger zum Schweigen zu bringen? Wurde Joseph nicht ohnehin ein Verräter an der Wahrheit, ein Hehler und Betrüger, wenn er in und außer der Ratsversammlung zur Auferstehungskunde der Jünger stillschwieg? Auf diese und ähnliche Dringlichkeitsfragen weiß H. J. Holtzmann nur die verlegene Auskunft, eine eigentliche Notlüge: Joseph sei wohl inzwischen, zwischen Ostertag und Osterverkündigung, gestorben! Und mit ihm natürlich auch die eingeweihten Knechte und Angehörigen! So schlimm steht's mit dieser „einfachsten" Erklärung des leeren Grabes.

So schlimm steht es mit allen natürlichen Erklärungen des leeren Grabes überhaupt. Sogar Meyer kennzeichnet und kritisiert sie alle mit der ebenso scharfen als berechtigten Mahnung: „Lassen wir diese Spiele der Erfindungsgabe vor dem ernsten Grabe Jesu, auf dem noch der Schatten des Kreuzes ruht."[1] Seit bald neunzehn Jahrhunderten bemüht sich der Unglaube, die Entleerung des Heilandsgrabes ohne Auferstehung begreiflich zu machen. Alle nur denkbaren und erfindbaren Hypothesen wurden durchprobiert, und alle versagten vollständig. Jesus ist nicht durch seine Freunde aus dem Grabe entfernt worden; er ist nicht durch seine Feinde entfernt worden; er ist nicht durch eine unbeteiligte Drittperson entfernt worden; er ist am allerwenigsten als Scheintoter selbst daraus hervorgekrochen. Er kann nur glorreich und wunderbar aus dem Grabe erstanden sein.

[1] A. a. O. 119.

3. Die natürliche Erklärung der Erscheinungen.

Die Erscheinungen des Auferstandenen verstärken und erhöhen noch die Gewißheit, die wir am leeren Grabe gewannen. Es wurde bereits dargetan, daß die Jünger ihren gekreuzigten, gestorbenen und begrabenen Meister seit dem dritten Tage lebend wiedergesehen haben. Wer die Auferstehung trotzdem leugnet, ist zur Annahme gezwungen, die Jünger seien hierbei eine Beute ihrer tollen Einbildungskraft geworden, sie hätten subjektive Gaukeleien ihrer Phantasie für objektive Erscheinungen des Auferstandenen gehalten.

Bekanntlich gibt es krankhafte Naturen und Zustände, welche den verschiedensten Sinnestäuschungen unterliegen. Bei hochgradiger Neurasthenie und Hysterie, bei starken Fieberanfällen und tiefen Gemütsbewegungen geschieht es bisweilen, daß man Gegenstände und Personen sieht, Töne und Worte hört, sowie anderweitige Sinneswahrnehmungen hat, welche in Wirklichkeit nicht vorhanden sind. Solche krankhafte Sinnestäuschungen werden technisch als Halluzinationen bezeichnet. Fügen sich die Halluzinationen der einzelnen Sinne zu einem Gesamtbilde zusammen, so heißen wir dieses letztere eine Vision. Das visionäre Bild übt vom Inneren der Seele heraus auf den Sehnerv genau denselben Reiz, der im gewöhnlichen Leben sonst durch die Außenwelt auf unser Auge geübt wird. Der Visionär schaut infolgedessen das nur in der Seele erzeugte Bild mit derselben Klarheit und Sicherheit, als würde es ihm von außen leibhaftig entgegentreten.

Die natürliche Erklärung nimmt nun an, die Erscheinungen des Auferstandenen seien solche Halluzinationen oder Visionen gewesen ohne irgendwelchen objektiven Inhalt.

Im Grunde findet sich diese Ansicht schon bei Celsus. „Wer hat das gesehen, daß der Tote auferstanden ist"? so frägt der Polemiker die Christen. „Ein halbverrücktes Frauenzimmer, wie ihr selbst zugeben müßt, und sonst noch einer oder der andere von der nämlichen Gaunerzunft, der zu solchen Träumereien veranlagt war und nach seiner Laune im Irrsinn sich Erscheinungen einbildete, wie es ähnlich schon Unzähligen begegnet ist, oder, was ich vorziehen möchte, einer, der seine Mitmenschen mit dieser Wundermäre in

Erstaunen setzen und durch solche Betrügereien anderen Marktschreiern den Weg bahnen wollte."[1]

Diese Darstellung des Celsus wurde von Renan wieder aufgegriffen und in eine scheinbar christliche, ja frömmelnde Sprache gekleidet. „Sonntags früh", so schildert Renan, „erscholl plötzlich wie ein Blitz der Ruf unter den Jüngern: ‚Er ist auferstanden!' Die Liebe verschaffte dieser Nachricht überall leichten Glauben. Was hatte sich zugetragen? . . . Die Spur, welche Jesus im Herzen der Jünger und einiger ergebener Freundinnen zurückgelassen hatte, war so tief, daß er für sie noch mehrere Wochen lang lebendig war. . . . Betont muß werden, daß die starke Einbildungskraft der Maria von Magdala hierbei eine Hauptrolle spielte. Göttliche Macht der Liebe! Heilige Augenblicke, in denen die Leidenschaft einer Halluzinierten der Welt einen auferstandenen Gott schenkt!"[2]

Auch nach Strauß entspringt die Auferstehungsbotschaft dem ekstatischen Schauen der Maria Magdalena und der übrigen frommen Frauen; doch übernehmen sofort Petrus, Jakobus und die Zwölfe die führende Rolle bei dem visionären Spuk, bis dieser gar die Fünfhundert und schließlich auch den Paulus ansteckt.[3] Was sie ehrlich und redlich für Erscheinungen des Auferstandenen hielten und als solche predigten, seien „lediglich innere Vorgänge gewesen, die wohl den Beteiligten als äußere sinnliche Wahrnehmungen sich darstellen mochten, aber von uns als Tatsachen des aufgeregten Gemütslebens, als Visionen zu begreifen sind".[4]

Diese Straußsche Fassung der Visionshypothese beliebte nicht bloß seinem Lehrer Ferd. Chr. Baur und vielen seiner jüngeren Zeitgenossen, wie Ludwig Noack, Heinrich Ewald, Heinrich Lang, Karl Holsten, Daniel Schenkel, W. Brandt, Adolf

[1] Origen., Contra Celsum II, 55; III, 22. Vgl. II, 70. Dazu Frz. Seraph Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum, Mainz, Kirchheim 1899, 78 ff.; A. Seitz, Christuszeugnisse aus dem klassischen Altertum, Köln, Bachem 1906, 44 f.

[2] Vie de Jésus, chap. 26, gegen Ende; vgl. Renan, Les Apôtres, chap. 1.

[3] Leben Jesu für das deutsche Volk I, 154—160; Der alte und der neue Glaube, Kröners Ausg. 19 f. Im ersten Leben Jesu vom J. 1835/36 hat Strauß die Visionenhypothese noch nicht deutlich ausgesprochen, aber doch (II, 656—660) bereits angedeutet.

[4] Leben Jesu für das deutsche Volk I, 157.

Hausrath, sondern auch die neuere und neueste Auferstehungskritik ist wesentlich bei ihr stehen geblieben.[1] Nur verlegte letztere, um die Entstehung der Visionen psychologisch eher begreiflich zu machen, die Auferstehungskunde zeitlich und örtlich vom Grabe des Herrn weg. Während der Altmeister es nicht für ausgeschlossen hielt, daß die Frauen zu Jerusalem die ersten Erscheinungen hatten,[2] behaupten die neueren Kritiker, die Auferstehungskunde sei erst in Galiläa und durch Petrus aufgekommen. In ekstatischem Erlebnis habe der Apostelfürst am See Tiberias erstmals den Auferstandenen zu sehen vermeint, und gleich einem ins Wasser geworfenen Steine habe dieses visionäre Schauen epidemieartig immer größere Kreise ergriffen, bis nach einiger Zeit die ganze Christengemeinde von Auferstehungserscheinungen träumte. Als endlich die Ernüchterung eintrat, sei das Ausbleiben fernerer Erscheinungen dadurch erklärt worden, daß man sagte, Jesus sei zum Himmel aufgefahren. Das ist heute, mit ganz unbedeutenden Variationen, die gemeinhinige Annahme der liberalen, radikalen und modernistischen Kritiker.[3]

[1] Über die älteren Vertreter der Visionshypothese orientiert gut E. G. Steude, Die Auferstehung J. Christi, Leipzig 1888, 35—96; über den neuesten Stand der Hypothese derselbe, Die neueren Verhandlungen über die Auferstehung Christi, in: Beweis des Glaubens, Gütersloh 1906, 2. Heft, 47 ff. Dazu J. Schulte, Das Osterwunder in der neueren Theologie, in: Theol. und Glaube I (1909) 261—272.

[2] Leben Jesu für das deutsche Volk I, 159.

[3] Es seien genannt: Bousset, Jesus 96 f.; R. C. Bowen, The Resurrection in the New Testament, London, Putnam 1912; Harnack, Dogmengeschichte, 3. Aufl., 81—83; Ed. v. Hartmann, Christentum des N. T. 27 f.; H. J. Holtzmann, Neutest. Theologie I, 358 ff.; O. Holtzmann, Leben Jesu 394 ff.; Christus 121—123; Jülicher, in: Kultur der Gegenwart I, 4. Abtlg., 69 f.; K. Kautzsch, Ist die Ostertatsache die bestverbürgte Tatsache der Weltgeschichte? Leipzig, Barth 1910; J. Kreyenbühl, Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten, in: Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft IX (1908) 257—296; Loisy, Les Evangiles synoptiques I, 222—224; Meyer a. a. O. 290—336; Pfleiderer, Religionsphilosophie II, 195; Entstehung des Christent. 111 ff. 132 ff.; Réville, Jésus de Nazareth II, 453—478; P. W. Schmidt, Gesch. Jesu erzählt 174 f.; W. Soltau, Die Qualität der Auferstehungsberichte, in: Die Studierstube II (1905) 534—537; Völter a. a. O. 58 f.; Wellhausen, Israelitische und jüd. Gesch., 6. Ausg., 382 f.; Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Ausg., 149; Wernle, Die Anfänge, 2. Aufl., 81; Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter, 3. Aufl., 6—17.

„Die wissenschaftlich Gebildeten unter ihnen", bemerkt Schlottmann, „sind jetzt darüber einig, daß nach anderen mißglückten Versuchen der Art nur noch die sogenannte Visionshypothese als diejenige übrig bleibe, für welche eine befriedigende Begründung zu hoffen sei."[1] Otto Schmiedel behauptet in seiner Begeisterung geradezu, „daß allein die Visionshypothese in der Wissenschaft Berechtigung hat", und daß man ihr zuliebe zum vornherein „auf sämtliche evangelischen Erzählungen verzichten und sich einzig auf die von Paulus angegebenen sechs Christuserscheinungen zurückziehen muß".[2]

a) Die paulinischen Christuserscheinungen sollen nun aber zufolge der ungläubigen Kritik bloß subjektive Visionen sein. Vorab bei der Christophanie, welche der Apostel persönlich bei Damaskus hatte, könne es sich nur handeln um ein „innerliches Schauen, eine Halluzination . . ., ein nach außen geworfenes Spiegelbild der Seele, eine Objektivierung ihres eigenen Bewußtseinsinhaltes".[3] Mit dieser Erscheinung stellt aber Paulus 1. Kor. 15 diejenigen der Urjünger als gleichartig zusammen. Er denke mithin „offenbar alle Erscheinungen ganz gleich der ihm selbst widerfahrenen, nämlich als ein ‚Schauen', ein innerliches Erleben und Innewerden des lebendigen Christus".[4]

Der Beweis für den visionären Charakter der Damaskusepisode und mithin auch der von Paulus erwähnten Christophanien der ersten Auferstehungszeugen liegt nach unseren Gegnern in dem paulinischen Ausdruck: ὤφθη, „er erschien", „er wurde gesehen". Allein das Wort ὁρᾶν, ὤφθη bedeutet ganz allgemein „schauen, sehen, erscheinen", ohne daß man dabei nur an inneres Sehen oder Erscheinen denken muß. Im Zusammenhang der ganzen Stelle 1. Kor. 15 ist letztere Deutung sogar direkt ausgeschlossen. Paulus schreibt: „Ich habe euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich selbst überkommen habe, daß Christus gestorben ist . . ., daß er begraben ward, und daß er auferweckt worden ist . . . und daß er erschien dem Kephas und danach den Zwölfen . . . zuletzt aber von allen erschien er auch mir." Diese Nebeneinander-

[1] Die Osterbotschaft und die Visionshypothese, Halle a. S. 1886, 5.
[2] Hauptprobleme, 2. Aufl., 80,
[3] Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums 111 f.
[4] R. Otto, Leben und Wirken Jesu. 4. Aufl., 50.

stellung von Tod, Begräbnis, Auferstehung und Erscheinung ist sehr bezeichnend. Wie Tod und Begräbnis, so Auferstehung und Erscheinungen. So sicher Tod und Begräbnis Jesu für Paulus und die Urapostel wirkliche Tatsachen waren, so sicher war auch die Auferstehung und Erscheinung Jesu für sie und für Paulus objektive Wirklichkeit, nicht bloße Vision.

Es hätte überhaupt gar keinen Sinn gehabt, den Korinthern von Auferstehungsvisionen zu reden. Paulus führt ihnen nämlich die Auferstehung Jesu an zum Beweise, daß auch wir einst dem Leibe nach wirklich von den Toten auferstehen werden.[1] Was wäre für diese unsere leibliche Auferstehung bewiesen mit einer bloß geistigen Auferstehung und visionären Erscheinung Jesu? Offenbar nichts; der Völkerlehrer hätte damit nur einen Schlag ins Wasser getan oder vielmehr das Gegenteil von dem bewiesen, was er beweisen wollte.

Sehr bemerkenswert ist überdies, daß Paulus seine Christuserscheinung bei Damaskus als die „letzte von allen" bezeichnet. Christusvisionen kamen in der ersten Kirche mit ihrem Reichtum an Gnadengaben oft vor; solche „Gesichte und Offenbarungen des Herrn" hatte Paulus selbst wiederholt auch später noch.[2] Es wird davon berichtet in der Apostelgeschichte und im zweiten Briefe an dieselben Christen von Korinth, und jedesmal erkennt und kennzeichnet Paulus diese Visionen genau als solche.[3] Von allen diesen Visionen will er den Damaskusvorgang genau ausgeschieden wissen als die schlechthin letzte Erscheinung, die überhaupt, sei es ihm, sei es anderen, zuteil ward. Nur mit den Auferstehungserscheinungen der Urapostel läßt Paulus das Damaskusereignis zusammenstellen.

Aus diesem Ereignis leitet er zudem seinen Apostelberuf her. „Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht Christus Jesus, unseren Herrn, gesehen?" so frägt er die Korinther.[4] Nach biblischem Sprachgebrauch sind die Visionen eine Form des prophetischen

[1] 1. Kor. 15, 11—20.

[2] Dabei ist allerdings das Wort „Gesicht" nicht im Sinne der Modernen als „abnormale Phantasterei" gebraucht, sondern im Sinne von übernatürlicher Einwirkung Gottes: 2. Kor. 12, 1.

[3] Apg. 10, 9 ff.; 11, 5 ff.; 12, 7 ff.; 16, 9 f.; 18, 9; 22, 17; 2. Kor. 12, 1 ff.

[4] 1. Kor. 9, 1.

Schauens und rechtfertigen den Titel eines Propheten, nicht denjenigen eines Apostels. Der Apostelberuf setzt ein persönliches Zusammentreffen voraus mit Jesus, dessen unmittelbarer Gesandter der Apostel ist. Nur die Zwölfe, welche in lebendigem Verkehr mit dem Herrn gestanden hatten und von ihm zum Apostolat berufen worden waren, tragen im Evangelium den Apostteltitel. Für den Verräter Judas wird ein Ersatzapostel gewählt aus jenen Männern, welche mit Jesus zusammengewesen waren von der Taufe am Jordan bis zur Himmelfahrt.[1] Und Paulus wird als Dreizehnter ins Apostelkolleg aufgenommen, indem man geltend macht, daß er bei Damaskus „den Herrn gesehen, und daß dieser zu ihm geredet habe".[2] Gestützt auf diese Überzeugung stellt sich der Völkerlehrer neben die Altapostel und wird als gleichberechtigter Zeuge und Jünger Jesu von allen anerkannt.

Die Urapostel, die Urkirche und Paulus selbst betrachten also die Christophanie von Damaskus offenbar nicht als Vision, sondern als wirkliches Zusammensein mit dem Herrn. „Paulus glaubte an eine äußere Vision. . . . Nach seiner Überzeugung war Christus ihm reell erschienen," gesteht Ed. Stapfer.[3] Auch A. Sabatier,[4] Weizsäcker,[5] A. Meyer,[6] Loisy[7] und andere Gegner verschließen sich dieser Einsicht keineswegs.

Den Eindruck ihres Geständnisses suchen sie indes sofort zu paralysieren mit der Bemerkung, Paulus habe sich über das Wesen seiner Christuserscheinung getäuscht, subjektives Erlebnis verwechselnd mit objektiver Tatsache. Die Nichtigkeit dieses Vorwandes springt in die Augen, sobald man die genauere Darstellung der Damaskusepisode in Betracht zieht. Diese wird in der Apostelgeschichte dreimal ausführlich erzählt, das erste Mal vom Paulusschüler Lukas, das zweite und dritte Mal wesentlich übereinstimmend von Paulus selbst.[8] Die Apostelgeschichte erwähnt, wie Paulus voll wütenden Hasses gegen Christus

[1] Apg. 1, 21.
[2] Apg. 9, 27.
[3] La mort et la résurrection de Jésus-Christ, 3. éd., 261; cf. 258 s.
[4] L'Apôtre Paul 45.
[5] Das apost. Zeitalter, 3. Aufl., 6 f.
[6] Wer hat das Christentum begründet? 35.
[7] Les Evangiles synoptiques II, 740.
[8] Apg. 9, 3—8; 22, 6—11; 26, 12—18.

und die Christen gegen Damaskus zog. „Da plötzlich umstrahlte ihn ein Licht vom Himmel, und er stürzte zu Boden und hörte eine Stimme zu ihm sagen: Saulus, Saulus, was verfolgst du mich? Er aber sprach: wer bist du Herr? und er: ich bin Jesus, den du verfolgst. Du aber stehe auf und gehe in die Stadt, so wird dir gesagt werden, was du tun sollst. Die Männer aber, die mit ihm zogen, standen sprachlos, da sie zwar die Stimmen hörten, aber niemanden sahen. Saulus aber erhob sich vom Boden; da er aber seine Augen öffnete, sah er nichts. Sie führten ihn aber an der Hand und brachten ihn nach Damaskus. Und er war drei Tage blind und aß nicht und trank nicht."[1] Diese Erzählung liefert uns den tatsächlichen Beweis dafür, daß Paulus nicht irrte, indem er der Damaskuserscheinung objektive Realität beimaß. Beweis dafür ist die Tatsache, daß die Reisegenossen des Saulus in die Erscheinung mithineingezogen wurden; daß auch „seine Begleiter das Licht vom Himmel umstrahlte"; daß unter dem machtvollen Eindrucke der Erscheinung alle zu Boden geworfen wurden. Beweis für die Wirklichkeit der Erscheinung ist die Erblindung des Saulus infolge des für sein physisches Sehvermögen unerträglichen Lichtglanzes. All diese Dinge haben doch in einer Vision offenbar keinen Platz und keinen Sinn. Sie werden nur unter der Annahme verständlich, daß Saulus eine wirkliche, sinnenfällige Erscheinung zuteil wurde, in welcher er den auferstandenen und verherrlichten Heiland mit Leibesaugen sah, seine Stimme mit physischen Ohren hörte und eine dementsprechende innere Offenbarung und geistige Umwandlung erfuhr. Im Lichte der historisch verbürgten Tatsache erweist sich also die visionäre Deutung des Damaskusereignisses als unrichtig.

Wir müssen indes noch weiter gehen. Es ist geradezu psychologisch unmöglich, daß Saulus eine Auferstehungshalluzination haben konnte. Wie soll Saulus plötzlich, aus sich selbst, ohne äußeres Dazwischentreten zu jener Halluzination gekommen sein, in welcher der verhaßte Pseudomessias von Nazareth als auferstandener und verherrlichter Gottessohn vor seiner Seele stand? Dieses psychologische Rätsel löst niemand. Seit F. Ch. Baur, Holsten und Strauß hat man immer wieder versucht

[1] Apg. 9, 4—9.

durch eine Analyse des Seelenlebens Pauli die Vision als vorbereitet und psychologisch vermittelt darzutun.[1] Obwohl noch eifriger Pharisäer und wütender Christenverfolger, habe Saulus doch den Zweifel an seiner bisherigen Lebensauffassung und die innere Zuneigung zu Christus und Christentum bereits mit sich getragen, als er gegen Damaskus ritt. Frenssen gibt die dunkle Pauluspsychologie der gelehrten Kritik klar und treffend wieder, indem er den Reiter folgendermaßen über den „falschen Heiland" grübeln läßt: „‚Heilig', sagen sie, ‚ist er gewesen, und unendlich lieb, und Kinder Gottes wollte er, daß wir Menschen würden — weg mit allen äußeren Formen der Frömmigkeit. . . . Ja . . . das ist wahr. . . . Und getötet ist er, und ist auferstanden? . . . Befreit vom jämmerlichen Leibe? . . . Sie haben ihn mit ihren Augen gesehen . . . wenn es nun doch wahr wäre? Wenn er es wäre? . . . Ach . . . wenn er . . . wenn er sich mir zeigte! . . . wenn ich ihn sähe, auferstanden, erwiesen als ein Himmelsgast; dann . . . dann würde ich befreit durch ihn von diesem Todesleib . . . ich stände, in befreitem hohen Leben, dicht an Gottes Knie, ein seliges Wesen . . . ja dann! . . . dann'. . . . Und sieh' . . . da . . . als er in diesem furchtbaren Zweifel dahinging: da kam einer jener schweren körperlichen und seelischen Zustände über ihn: er sah den, der sein Herz in diese Not riß, umstrahlt, umglüht mit wunderbarer himmlischer Größe und Schönheit."[2]

Eine Geschichtsfälschung, dieses ganze Gemälde. Aus den paulinischen Briefen wie aus der Apostelgeschichte geht offenkundig hervor, daß Paulus bis zum Augenblicke seiner Bekehrung vollständig überzeugt war von der Wahrheit des Judentums und von der Verkehrtheit und Gottlosigkeit des Christenglaubens; daß sein ganzes Innere von Haß und Wut gegen Christus erfüllt war; daß Umschwung und Bekehrung unvermittelt und plötzlich eintraten.[3]

[1] S. die Literaturangaben bei Felder, Jesus Christus I, 426 f. Dazu noch Holsten, Die Christusvision des Paulus, in: Zeitschr. für wissensch. Theologie 1861; Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk I, 154—157; Meyer, Die Auferstehung 290—301.

[2] Hilligenlei 576.

[3] Den Nachweis hierfür erbrachte ich a. a. O. 425 ff. Vgl. dazu die immer noch wertvollen, gegen Holsten gerichteten Abhandlungen von W. Beyschlag, Die Bekehrung des Apostels Paulus, in: Theol. Studien und Kritiken 1864; Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung, in:

Dann aber können sie unmöglich die Folge einer Selbstsuggestion und Halluzination sein. Die Halluzination verstärkt nur die Eindrücke, die man im Normalzustande besitzt. Sie würde bewirkt haben, daß der Haß des Pharisäers Saulus in völlige Raserei gegen Jesus und seine Messias- und Gottessohnansprüche, gegen den Glauben an seine Auferstehung und Verherrlichung ausgeartet wären. Das wäre das einzig mögliche Ergebnis der „Vision" von Damaskus gewesen. Wenn Paulus infolge des Damaskuserlebnisses Jesus als den auferstandenen und verherrlichten Messias und Gottessohn verkündet, so ist damit bewiesen, daß er eben nicht eine bloß eingebildete Vision hatte, sondern durch eine objektive, reale Erscheinung des Auferstandenen begnadigt und bekehrt wurde.

b) Die Auferstehungserscheinungen der Urjünger sind schon dadurch ins wahre Licht gerückt gegenüber der Visionstheorie. Paulus stellt dieselben, wie gesagt, in volle Parallele mit seiner eigenen, objektiven Christophanie.[1] Nehmen wir dazu noch die sehr bestimmten Darstellungen der Evangelien, so gewinnen wir die unwiderlegbare Gewißheit, daß die ersten Auferstehungszeugen sich nicht einbildeten, den Herrn zu schauen, sondern daß er ihnen in objektiver Wirklichkeit erschien.[2]

Stud. u. Krit. 1870–71, sowie E. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus, Münster, Aschendorff 1907; Korff, Die Auferstehung Christi 188–195; Dausch, Eine Krisis in der visionären Deutung der Bekehrung Pauli, in: Theol. u. Glaube II (1910) 184–193; Tillmann, Einige Bemerkungen zur Kritik der Osterbotschaft, in: Theol. u. Glaube II, 547–549; Mangenot l. c. 131–141.

[1] 1. Kor. 15, 3–8.

[2] Zum folg. vgl. neben der schon zitierten Literatur insbesondere noch Ad. Ritter, Die Auferstehung J. Christi, Zürich [1897], 8–19; Beyschlag, Die Auferstehung J. Christi und ihre neueste Bestreitung durch Strauß' Leben Jesu, Berlin 1863; Die neueste Zurechtlegung der Auferstehungsberichte, in: Theol. Studien und Kritiken 1899, 507–539; L. Ihmels, Die Auferstehung J. Christi, 3. Aufl., Leipzig 1913, 14–26; H. B. Swete, The appearances of Our Lord after his passion, London 1908; Korff, Die Auferstehung und die Himmelfahrt unseres Herrn J. Christi, Halle 1897, 196–226; Die Auferstehung Christi und die radikale Theol. 160–187. 195–207; J. Mac Rory, Some theories of Our Lords resurrection, in: The Irish theological Quarterly IV (1909) 200–215; Case S. J., The resurrection faith of the first disciples, in: The American Journal of Theology XIII (1909) 169–192.

Um auf ihre Rechnung zu kommen, müßten die Vertreter der Visionshypothese vorerst dartun, daß halluzinatorische Christusvisionen bei den Urjüngern überhaupt psychologisch möglich waren, und sodann, daß sie sich an Hand der Urkunden als wirklich historisch nachweisen lassen.

Die psychologische Möglichkeit der Auferstehungshalluzinationen ist nach unseren Gegnern ohne weiteres gegeben mit der visionären Veranlagung und erregten Gemütsstimmung der Jünger nach dem Tode Jesu. Strauß schildert das so: „Der Schrecken über die Hinrichtung ihres Meisters hatte sie aus der gefährlichen Hauptstadt weg in ihr heimisches Galiläa zurückgescheucht; dort mögen sie in heimlichen Zusammenkünften sein Andenken gefeiert, sich im Glauben an ihn gestärkt, die Schrift um- und umgewühlt, miteinander nach Licht und Gewißheit gerungen haben; es waren Seelenkämpfe, die in orientalischen, einseitig religiös und phantastisch entwickelten Naturen, weiblichen vor allen, leicht ins Ekstatische und Visionäre überschlugen. Sowie man einmal zu wissen meinte: er kann als Messias nicht im Grabe geblieben sein! so war es nicht mehr weit bis zu der Kunde: ich oder wir haben den vom Tod Erstandenen gesehen.“[1] Daß Jesus zuerst der Magdalena erschien, „gibt viel zu denken. . . . Bei einer Frau von solcher Körper- und Gemütsbeschaffenheit war von der inneren Aufregung bis zur Vision kein großer Schritt“.[2] Überhaupt glaubt der Kritiker „in den Tagen nach dem Tode Jesu in dem engeren Kreise seiner Anhänger eine Gesamtstimmung, eine Steigerung des Gemüts- und Nervenlebens voraussetzen zu dürfen, welche die besondere (visionäre) Disposition des einzelnen ersetzte“.[3] „Vor allem“, meint Meyer, „mußte Petrus in einer schier unerträglichen Verfassung sein: erst das Treugelübde bis in den Tod, dann die Verleugnung vor einer Magd und dann der Hahnenschrei! Er konnte sich ja vor niemand mehr sehen lassen, er konnte vor sich selbst nicht mehr bestehen. So unter wahren Höllenqualen, aus allen Himmeln gefallen und auf der Erde nirgends sicher, körperlich abgehetzt, übererregt und ohne jeden Ausweg zu sehen“, begann er ganz begreiflicherweise Gesichte zu haben.[4] „Und wen

[1] Strauß, Der alte und der neue Glaube 20.
[2] Leben Jesu für das deutsche Volk I, 159.
[3] A. a. O. 159. [4] Meyer a. a. O. 303.

hätte er anders schauen sollen als Jesum, an den er einzig dachte. . . . Ferner ist nicht verwunderlich, sondern nur natürlich, daß die Vision des Petrus, das erste erlösende Wort in der dumpfen Verzweiflung, in die ganze Stimmung der andern Jünger hineinfuhr wie ein erlösender Blitz und die gleiche Erschütterung bei ihnen auslöste, und daß da, wo zum erstenmal eine größere Schar zusammen war, diese Erscheinungen das allgemeine Gespräch bildeten, bis alle nur von dem einen Gedanken an ihn, von der Erwartung, ob er wieder erscheinen würde, erfüllt waren, bis dann zuerst einer, dann andere, zuletzt alle von dem Bewußtsein seiner Gegenwart ergriffen waren."[1] Diese Genesis der Auferstehungsvisionen erweist sich indes als doppelt irrtümlich.

Unwahr ist vor allem die Voraussetzung, daß die Jünger nach Galiläa geflüchtet seien und erst dort nach kürzerer oder längerer Zeit Auferstehungserscheinungen gehabt hätten. Nein, zu Jerusalem selbst, hart am Grabe Jesu und schon beiläufig 36 Stunden nach dem Tode des Herrn setzten die Ostererscheinungen ein. Wir haben all das bewiesen. Damit fällt aber die psychologische Basis der Visionshypothese dahin. Der dritte Tag und die Nähe des Grabes geben ihr den Todesstoß. Wie hätten die Jünger in so kurzer Frist den ungeheuer langen psychologischen Weg von den Todes- und Grabeseindrücken bis zur Halluzination der Auferstehung zurücklegen können? Wie hätten sie auch nur einen Schritt auf diesem Visionswege tun können, ohne sofort durch das Grab zur Besinnung zurückgeführt zu werden? Und hätten sie selbst es versäumt, die Gegenprobe ihrer Auferstehungsvisionen am verschlossenen Grabe — denn ohne wirkliche Auferstehung war und blieb es verschlossen — vorzunehmen, die Feinde würden das sicher besorgt haben. Welch vernichtende Kritik der Auferstehungshalluzinationen diese Grabesinstanz, die Aufweisung des verwesenden Leichnams!

Allein setzen wir einmal voraus, der Visionsprozeß hätte sich erst in Galiläa vollzogen und wäre durch eine so unerhörte visionäre Veranlagung seitens der Jünger gefördert worden, würde damit auch nur etwas bewiesen sein für die Möglichkeit von Auferstehungsvisionen? Mit nichten. Eine bestimmte Vision entsteht nur auf Grund andauernder, intensivster Beschäftigung mit dem betreffenden bestimmten Gegenstand. Sie stellt keine fremdartigen

[1] A. a. O. 303.

Bilder vor das Auge des Geistes. Sie dreht sich nur um Dinge, mit denen sich der Geist schon längst abgemüht hatte. „Wir wissen heute," schreibt der radikale Forscher Maurenbrecher, „daß Visionen, Halluzinationen . . . sich formen aus dem Material an Vorstellungen und Gefühlen, das im Bewußtsein des betreffenden Menschen schon vorher bereit lag. Die Vision schafft keinen neuen Gedanken."[1] Und sogar der als Christusleugner berüchtigte Psycholog Binet-Sanglé betont: „Die Halluzination stellt immer Dinge vor, die dem Halluzinierten geläufig sind; immer bezieht sie sich auf seine Lebensweise, seine Beschäftigungen, seine fixen Ideen, . . . sie projiziert nach außen jene Bilder, welche er im Verlaufe der Betrachtungen seines inneren Lebens liebkost."[2]

Auferstehungsvisionen hätten mithin bei den Jüngern nur dann eintreten können, wenn ihre visionäre Eignung und Erregtheit auf der Linie des Auferstehungsglaubens gelegen wären. Nur insofern die Jünger die leibliche Auferstehung Jesu glühend hofften, erwarteten und ersehnten, konnte diese Seelenstimmung sich zu Auferstehungsgesichten steigern. Die Ostervisionen setzen den Osterglauben voraus.

Nun wissen wir aber, daß von Auferstehungsglauben bei den Jüngern keine Rede war; jede Hoffnung, jede Erwartung, jeder Gedanke dieser Art lag ihnen völlig fern.[3] Die Entstehung von Auferstehungshalluzinationen war also bei ihnen psychologisch unmöglich. Gesetzt selbst, es wären Jesus-Visionen vorgekommen, so hätten diese auf jeden Fall eine Form angenommen, welche den Vorstellungen der Jünger entsprach. Nun aber war jeder Jude davon überzeugt, daß die Seelen der Gerechten mit einem himmlischen Lichtkleide angetan im Schoße Abrahams oder im Paradiese wohnten, indes ihr toter Leib bis zum jüngsten Tage im Grabe blieb.[4] Dieser Glaube würde die Jüngervisionen bestimmt haben: sie würden Jesum gesehen haben in seiner Herrlichkeit bei Gott, angetan mit dem weißen Kleide seiner Gerechtigkeit und aus dieser Paradiesesseligkeit heraus ihnen erscheinend, leiblos und körperlos. Eine andere Erscheinungsform wäre für sie gar nicht vorstellbar gewesen.

[1] Von Nazareth nach Golgatha, Berlin 1909, 49 f.
[2] La folie de Jésus II, Paris, Maloine 1910, 343 s.
[3] Oben 519—521.
[4] Nachweis bei Korff, Die Auferstehung Christi 210—224.

Aber selbst mit der abstrakten Möglichkeit, daß es bei den Jüngern zu Auferstehungshalluzinationen hätte kommen können, wäre für die gegnerische Hypothese wenig oder nichts gewonnen. Sie müßte dann erst noch die historische Tatsächlichkeit der Auferstehungsvisionen an einer ganzen Reihe konkreter Zustände dartun. Wir sind ja glücklicherweise nicht darauf angewiesen, die Christuserscheinungen rekonstruieren zu müssen nach den phantasievollen Einfällen moderner Kritiker; vielmehr besitzen wir darüber urkundliche Berichte, aus denen bestimmt hervorgeht, daß die Jünger nicht von Halluzinationen betört waren. Bemerkenswert ist zum vornherein das unerschütterliche Bewußtsein der Jünger von der Realität ihrer Auferstehungserscheinungen. Sie hielten dieselben zeitlebens für wirkliche Vorgänge, nicht für subjektive Visionen. Das wagen auch die Gegner nicht zu bestreiten. „Geschichtliche Tatsache ist," nach dem Geständnis Weizsäckers, „daß die Männer, von welchen es Paulus erzählt, und unter welchen er selbst sich befindet, überzeugt waren, den Auferstandenen gesehen zu haben. Damit ist für sie selbst die Überzeugung verbunden, daß das über sie gekommen, daß es nicht von ihnen ausgegangen, sie hatten dafür keine Erklärung in sich selbst."[1] Es war, wie Joh. Weiß bemerkt, für sie eine „unwidersprechliche, zwingende Tatsache".[2] Noch bestimmter drückt sich Loisy aus: „Die Evangelisten und der hl. Paulus wollen keineswegs subjektive Eindrücke erzählen; sie sprechen von einer objektiven, äußeren, sinnenfälligen Gegenwart Christi, nicht von einer geistigen, noch viel weniger von einer eingebildeten Gegenwart. Wiewohl der Leib Jesu durch die Auferstehung gewissermaßen vergeistigt worden, stellen sich die Jünger den Heiland doch nicht als reinen Geist, noch die Auferstehung als Fortdauer seiner unsterblichen Seele vor. Dieser letztere Gedanke lag ihnen unbedingt fern. Für sie war der Erlöser lebend, folglich mit dem Leibe, den er vor seinem Tode gehabt hatte. Die Existenzbedingungen dieses Leibes waren verändert, aber es war derselbe Leib, der ins Grab gelegt worden und der nach ihrem Dafürhalten nicht darin verblieben war."[3]

[1] Das apostol. Zeitalter, 3. Aufl., 5 f.

[2] Jesus im Glauben des Urchristentums 9.

[3] Les Evangiles synoptiques II, 743 s.

Diese unerschütterliche Überzeugung der Jünger bildet eine wichtige Instanz gegen die Visionshypothese. Der Träumer meint freilich auch, sein Traumgebilde in Wirklichkeit zu erleben. Sogar nach dem Erwachen erkennt er nicht sofort, daß es nur Traum war. Einige Zeit hernach wird er sich aber dessen deutlich bewußt. Genau so ergeht es dem visionären Träumer. Kehrt er von seiner Berückung zum Tagesbewußtsein wieder, so legt er sich, gezwungen durch die harte Wirklichkeit, nach und nach Rechenschaft ab davon, daß er ein bloßes Gesicht hatte. Ähnlich hätte es den Jüngern nachträglich ergehen müssen, wenn ihre Auferstehungserscheinungen nur visionäre Gesichte gewesen wären. Die nüchternsten aus ihnen wären heute, die übrigen morgen oder übermorgen von ihrem ekstatischen Schauen überzeugt worden. Daß sie auch nach Himmelfahrt und Pfingsten und unter den härtesten Prüfungen immer und einstimmig an der Realität ihrer Erscheinungen festhielten, beweist, daß diese eben keine Halluzinationen waren.

Die Art und Weise, wie die Erscheinungen entstehen und verschwinden, bestärkt uns in dieser Ansicht. Am dritten Tage heben die Erscheinungen plötzlich an, werden in unbestimmten Zwischenräumen bald hier, bald dort, bald diesen, bald jenen, bald allen Jüngern zuteil und verschwinden plötzlich und endgültig am vierzigsten Tage. Das ist nicht der Verlauf von ekstatisch visionären Zuständen. Diese setzen nach und nach ein; haben sie einmal die Massen angesteckt, dann folgen die Anfälle Schlag auf Schlag und verschwinden erst allmählich und nach langer Zeit. Das Übermaß der Erregtheit, welches Halluzinationen ermöglicht, entspannt sich nicht auf einmal und nicht bei allen zu gleicher Zeit. Der Flut folgt nicht sogleich die Ebbe. Eine plötzliche Heilung einer visionären Massenepidemie widerspricht aller Erfahrung und allen Gesetzen des Menschengeistes.

Zudem waren die Personen, denen die Erscheinungen zuteil wurden, nicht visionär veranlagt. Jesus erscheint nicht etwa bloß leicht erregbaren Frauen, sondern zumeist markigen, stämmigen Männern, die zum vornherein zu Halluzinationen nicht geeignet waren. Johannes und Petrus waren nüchterne Fischer, die Netze zu flicken und ein Deck mit dem Schrubber zu scheuern verstanden. Matthäus war ein jüdischer Zollbeamter und wohnte als solcher gewiß nicht in Luftschlössern. Thomas war eine skeptische,

ausgeprägt realistische Natur. Ähnlich die übrigen Erscheinungszeugen. Viele aus ihnen, sogar nächste Verwandte des Herrn, hatten sich durch keine Wunder für die Jüngerschaft Jesu begeistern lassen. Die ganze Auferstehungsgemeinde bestand aus nüchternen Menschen, welche sofort in besonnener, tatkräftiger, ernstester Arbeit den Kampf mit der Welt aufnahmen. Die Visionshypothese setzt umgekehrt eine schwärmerische, halb- oder ganzverrückte Gesellschaft voraus, deren Mitglieder samt und sonders hysterisch sind, so daß sie ohne weiteres von Halluzinationen angesteckt werden und im Nu das Visionsfieber weiter verbreiten.

Insbesondere zeigt der Apostelfürst, bei welchem zufolge der neuesten Kritik die Halluzination den Anfang gemacht haben soll, daß er mit unerbittlicher Ruhe und Besonnenheit Vision von Realität zu unterscheiden weiß. Als er vor seinem Gange zum Hauptmann Kornelius ein Tuch mit allerlei reinen und unreinen Tieren vom Himmel schweben sah und die Weisung erhielt: „Petrus, schlachte und iß," zweifelte er keinen Augenblick, daß all das nicht Wirklichkeit sei, sondern ein Gesicht.[1] Als später der Engel ihn leibhaft aus Banden und Kerker befreite, wollte er nicht glauben, „daß ihm solches wahrhaftig geschehe durch den Engel, sondern es deuchte ihm, er sehe ein Gesicht".[2] Sogar ein reales Geschehnis hielt er also für ein bloßes Gesicht. So wenig war er und waren seine Mitgenossen auf Visionen erpicht und zu Visionen veranlagt. Das Verhalten der Jünger bei den Auferstehungserscheinungen selbst steht denn auch im Gegensatz zu halluzinatorischen Vorgängen und Zuständen. Maria Magdalena forscht am Grabe nach dem Verbleib des Leichnams Jesu — sicher kein ekstatischer Zustand; an ein Wiedersehen ihres Meisters denkt sie so wenig, daß sie den vor ihr stehenden Heiland für den Gärtner hält.[3] Die Emmausjünger verkehren und sprechen mit ihm, erkennen ihn aber nicht, bis er vor ihnen das Brot bricht.[4] Die Elfe weisen den Erscheinungsbericht der Frauen rundweg als Geistererscheinung oder Phantasiespuk ab[5] und glauben auch den Emmausjüngern nicht.[6]

[1] Apg. 10, 11 ff.
[2] Apg. 12, 9.
[3] Mark. 16, 9; Joh. 20, 11 ff.
[4] Luk. 24, 13—33.
[5] Luk. 24, 11. [6] Mark. 16, 13.

Sogar als Jesus selbst unter ihnen steht, vermeinen sie noch einen Geist zu sehen und lassen sich erst belehren, da sie sein Fleisch und Bein, seine Hände und Füße und seine Seitenwunde erblicken und mit ihm essen.[1] Thomas will sich nicht einmal damit zufrieden geben: betasten will er ihn, seine Finger will er in die Nägelmale und seine Hand in die Seitenwunde legen, sonst glaube er nicht.[2] Auch später noch erscheint Jesus den Jüngern auf dem Berge in Galiläa, ohne daß alle an seine Gegenwart glauben wollen;[3] er erscheint ihnen am See Genesareth, „und sie wußten nicht, daß es Jesus sei".[4]

Charakteristisch ist also für alle Erscheinungen, daß man den Auferstandenen entweder anfänglich nicht kennt oder doch an seiner wirklichen und leiblichen Gegenwart zweifelt und nur durch evidente und handgreifliche Beweise sich von der Wahrheit der Christophanie überzeugen läßt. Das ist aber vernichtend für die Visionshypothese. Das Visionsbild ist dem Visionär unmittelbar bekannt und vertraut, weil es aus seinem Inneren kommt und durch ihn selbst geschaffen wird. Es ist sein eigenes Bild und Antlitz. Jeder Zweifel und jede Unsicherheit ist bei ihm so sehr ausgeschlossen, daß er vielmehr mit unwiderleglicher Sicherheit und Hartnäckigkeit sein Gesicht erkennt.

Damit haben wir bereits hingewiesen auf die Beweise, durch welche Jesus die Jünger überzeugt von der Wirklichkeit seiner Erscheinungen. Freilich steht er nicht in seiner einstigen irdischen Körperlichkeit vor ihnen, sondern in einem verklärten Leibe, der durch verschlossene Türen gehen, plötzlich auftauchen und wieder verschwinden kann, überhaupt so wenig grobsinnlich ist, daß seine Identität mit der früheren Jesusgestalt nicht sofort und sicher erkannt wird. Aber trotz dieser Verklärung eignet ihr doch allseitige, lebensvolle, konkrete Leiblichkeit. Es ist kein bloßes Phantom, was die Jünger sehen; Jesus spricht mit ihnen, erklärt ihnen die Schriften[5] und tadelt sie ob ihres Unglaubens.[6] Er wandert mit ihnen, tritt mit ihnen in die Herberge

[1] Mark. 16, 14; Luk. 24, 36–40; Joh. 20, 19 f.
[2] Joh. 20, 24–31.
[3] Matth. 28, 17.
[4] Joh. 21, 4.
[5] Luk. 24, 17–27.
[6] Mark. 16, 14; Joh. 20, 29.

und läßt sich zum Bleiben nötigen.[1] Er verlangt zu essen, setzt sich mit ihnen zu Tische, segnet die Mahlzeit und teilt sie aus, bricht das Brot und genießt Bratfisch und Zuspeise.[2] Er zeigt seine nägeldurchbohrten Hände und Füße und seine Seite, bietet seine Wundmale zur Berührung dar und fordert die Jünger auf: „Betastet mich und sehet, daß ein Geist nicht Fleisch und Gebein hat, wie ihr es mich haben sehet.“[3] Sogar die eifrigsten Verfechter der Visionshypothese geben zu, daß all das tödlich ist für die Annahme von Auferstehungshalluzinationen.[4]

Zu diesen körperlichen Erweisen seiner wirklichen Gegenwart kommt der geistige Beweis seiner Lehre. Schon Lukas hat darauf hingewiesen, daß Jesus „sich dargestellt als Lebenden nach seinem Leiden in vielen Erweisen, während vierzig Tagen ihnen erscheinend und sprechend vom Reiche Gottes“.[5] In der Tat führt Jesu sein Evangelium während der Ostererscheinungen zum Abschluß, zu einem unendlich erhabenen, tiefen und göttlichen Abschluß. Die Lehren und Aufträge, welche der Auferstandene erteilt, bilden die Krone seines ganzen Werkes und die Wurzel, aus der die Kirche aller Zeiten Saft und Segen schöpft. „Der Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Empfanget den Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten.[6] . . . Weide meine Lämmer, weide meine Schafe.[7] . . . Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet denn hin und lehret alle Völker, sie taufend im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und

[1] Luk. 24, 14 ff.

[2] Luk. 24, 30. 39—43; Joh. 21, 5. 13.

[3] Luk. 24, 39 f.; Joh. 20, 20. 27.

[4] Daher der verzweifelte Versuch einzelner Kritiker, die Geschichtlichkeit aller aufgeführten Texte, in denen die Körperlichkeit des Auferstandenen sich ausspricht, radikal zu leugnen, bezw. der Legendenbildung auf Rechnung zu schreiben. Daß dieser Versuch nicht bloß ein Verbrechen an der historischen Wissenschaft ist, sondern die Visionshypothese nur in neue Verlegenheiten stürzt, zeigen Beyschlag, Leben Jesu I, 3. Aufl., 459 f.; Ladeuze, La Résurrection du Christ 49 f.; Mangenot, La Résurrection de Jésus 290—292.

[5] Apg. 1, 3.

[6] Joh. 20, 21—23.

[7] Joh. 21, 16. 17.

lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit."[1] Taufe, Bußsakrament und Priestertum, Primat und Lehrgewalt, weltweite Ausdehnung, ewige Dauer und unerschöpfliche Segensfülle des Gottesreiches, das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit und die unfehlbare Gegenwart Jesu inmitten der Seinen bis ans Ende der Welt, kurz das gesamte, Himmel und Erde umfassende Testament des Gottmenschen liegt in diesen Worten. Und sie sollten eine Ausgeburt der Phantasie sein, entsprungen dem wirren Fiebertraum feiger, engherziger, in jüdischem Partikularismus und politischem Messianismus befangener und dazu noch nervös überspannter, krankhaft aufgeregter und bis zum Wahnsinn verwirrter Köpfe? Fürwahr, nur eine wahnsinnige Kritik kann das im Ernste behaupten!

Diesem Verdikt suchen die Vermittlungstheologen zu entgehen, indem sie „objektive" Visionen annehmen. Wenn auch die Gesichte der Jünger nicht Selbsterzeugnisse seien, so bleibe immer noch übrig, daß der verherrlichte Christus auf ihren Geist innerlich einwirken und so Visionen verursachen konnte. Der in den Himmel erhöhte Herr selbst besuchte im Geiste (oder „Geistleibe") den Geist seiner Jünger und brachte diesen die Gewißheit von seiner Verherrlichung. Objektiv waren also die Visionen, insofern sie von Christus hervorgerufen wurden; subjektiv hingegen, insofern sie sich nur im Inneren der Schauenden abspielten. Objektiv war der Geist des Auferstandenen im Geiste der Jünger gegenwärtig; subjektive Einbildung aber war es, wenn sie an die äußerliche, sinnenfällige, leibliche Gegenwart des Auferstandenen glaubten. So früher Theodor Keim, Alexander Schweizer und Rud. Hermann Lotze,[2] heute Theodor Korff, Max Reischle, E. v. Dobschütz, Gustav Wesper, E. Petavel-Olliff u. a.[3]

[1] Matth. 28, 18—20.

[2] Keim, Gesch. Jesu von Nazara III, Zürich 1872, 527—606; Schweizer, Christliche Glaubenslehre II, 2. Aufl., Leipzig 1877, 212 f.; Lotze, Mikrokosmos III, 3. Aufl., Leipzig 1880, 365 f.

[3] Korff, Die Auferstehung und Himmelfahrt 252. 263; Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie 236. 240. 242; Reischle, Zur Frage der leiblichen Auferstehung, in: Christliche Welt 1900, 3 ff.; Dobschütz,

Allein diese objektiven Visionen sind in den Auferstehungsberichten nirgends begründet und vermögen denselben in keiner Weise gerecht zu werden. Die Berichte können nur von einer leiblichen Auferstehung und sinnenfälligen Erscheinung Jesu verstanden werden. Jede andere Auffassung hat sich uns als irrig erwiesen. Zudem läuft bei den objektiven Visionen schließlich die Hauptsache eben doch wieder auf subjektive Visionen hinaus. Nur in der Herleitung dieser Phänomene gehen die beiden Auffassungen auseinander, indem die eine von bloßen Reflexzuständen des Jüngerbewußtseins, die andere von übernatürlicher Beeinflussung des Jüngerbewußtseins spricht. Beide aber verlegen die Erscheinungen des Auferstandenen ausschließlich in das Bewußtsein der Jünger. Der Glaube an die äußere sinnenfällige, leibliche Gegenwart des verklärten Christus — und um diesen Glauben handelt es sich doch — wird als rein subjektive Einbildung bezeichnet. Damit fällt die Hypothese von den objektiven Visionen unter den Hammer der subjektiven Visionstheorie. Nur wird die erstere noch viel unannehmbarer, indem sie die optisch unausweichliche Jüngerhalluzination aus göttlicher Offenbarung hervorgehen läßt, mithin den Auferstandenen verantwortlich macht für den ungeheuerlichen Irrtum der Auferstehungsgemeinde.[1] „Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin."

Mit der Visionshypothese fällt der letzte Festungsring der modernen Auferstehungskritik. Die Bahn ist frei; das hundertjährige Ringen des Feindes erweist sich als erfolglos. Der Auferstehungsglaube der Jünger, der Befund des leeren Grabes, die Erscheinungen des Auferstandenen sind gewaltige Tatsachen der Geschichte. Alles, was der Unglaube vorgebracht hat, um diese Tatsachen zu erschüttern oder sie wenigstens natürlich zu erklären, erweist sich im Lichte der ernsten historischen Forschungen als unzutreffend. Korff, der sich doch

Probleme des apostol. Zeitalters 12—17. 19; Ostern und Pfingsten 22—31. 43; Wesper, in: Die christliche Welt 1905, 536—540; Petavel-Olliff, La Résurrection de Jésus-Christ en face de la science contemporaine, in: Revue de Théologie et de Philosophie XXXVIII (1906) 369—400.

[1] Zur Darstellung und Widerlegung der Theorie von den objektiven Visionen vgl. Steude, Die Auferstehung J. Christi 19—22; Muser, Die Auferstehung Jesu 38—45; Mangenot, La Résurrection 293—297.

selbst unter die freisinnigen Kritiker einreiht, stellt fest, „daß die fortgeschrittene moderne Theologie in der Auferstehungsfrage keineswegs auf der Höhe der Wissenschaft steht, daß hier vielmehr ihre angeblich sicheren Forschungserrungenschaften in Wahrheit nichts anderes sind als eine Summe unberechtigter und haltungsloser Behauptungen".[1] Das Vorgehen der ungläubigen Theologen gegen die Auferstehung ist, wie sogar der radikale William Benjamin Smith sagt, nicht „imstande, den Forderungen der Konsequenz und des gesunden Menschenverstandes zu entsprechen".[2]

Wenn trotz alldem die Auferstehung mit solch unerhörter Hartnäckigkeit weiter geleugnet wird, so müssen dabei offenbar andere als historisch-kritische Erwägungen maßgebend sein. Der Zweifelsgrund, das sollte man sich und andern ehrlich eingestehen, liegt nicht in der geschichtlichen Bezeugung, sondern in der philosophischen Bedeutung der Auferstehungstatsache. Ist Jesus auferstanden, dann gibt es auch für uns eine Auferstehung und ein Fortleben im Jenseits; ist Christus auferstanden, dann ragt durch diese Offenbarungstat das Jenseits ins Diesseits herein; ist Christus auferstanden, sogar aus eigener Kraft und Machtvollkommenheit auferstanden,[3] dann haben wir den Tatsachenbeweis in Händen, daß er derjenige ist, als den er sich bezeugt hat: der wahre Messias und Gottessohn. Alles, was er getan, gelehrt und von sich ausgesagt hat, ist dann besiegelt durch ein untrügliches, überwältigendes, ganz und gar göttliches Wunder. Einzig diese Natur und Tragweite der Auferstehung schreckt den Gegner ab. Wunder, Offenbarung, Übernatur, persönliches Fortleben im Jenseits gibt es für ihn zum vornherein nicht. Das erste Dogma seiner wissenschaftlichen Forschung lautet: „Kein Riß durch die moderne Weltanschauung der reinen Immanenz."

Von dieser Voraussetzung ausgehend, untersucht er das geschichtliche Problem der Auferstehung nicht mehr rein historisch, sondern im Zwielicht der ungläubigen

[1] Die Auferstehung und die radikale Theologie 258.

[2] Der vorchristliche Jesus, Gießen, Töpelmann 1906, 104.

[3] „Brechet diesen Tempel (meines Leibes) ab, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufrichten." Joh. 2, 19. „Ich gebe mein Leben hin, um es selber wieder zu nehmen. Niemand nimmt es weg von mir; sondern ich gebe es hin von mir selber aus, und ich habe die Macht, es wieder zu nehmen." Joh. 10, 17—18.

philosophischen Weltanschauung. Das fühlt der unparteiische Forscher auf Schritt und Tritt heraus, und die Gegner selbst lassen es deutlich genug durchblicken. Bereits Strauß hatte es als „Stumpfsinn" bezeichnet, wenn ein freidenkender Theologe solche Fragen aus „lediglich historischem Interesse" beantworte; maßgebend müsse dabei sein, daß es kein Wunder und keine übernatürliche Weltordnung gebe.[1] Nach Rudolf Otto soll bei dieser wichtigsten Geschichtsfrage von der Auferstehung die Geschichte überhaupt nicht, sondern einzig die Weltanschauung zu Worte kommen. „Darüber urteilt nicht die historische Kritik. . . . Die Frage gehört vor ein ganz anderes Forum: vor das der Weltanschauung und Metaphysik."[2] Auch für Stapfer liegt die ganze Schwierigkeit in der modernen naturalistischen Weltanschauung: „Eine wahrhaftige Auferstehung, die Rückkehr eines wirklich gestorbenen Körpers zum organischen Leben, ist heute für den modernen Menschen die Unmöglichkeit der Unmöglichkeiten."[3] Die Weltanschauung „von der Vorherrschaft des Wunders, vom Alp der Transzendenz zu erlösen", das ist nach O. Schmiedel der „nicht hoch genug zu schätzende Dienst", den die Auferstehungskritik den Modernen zu leisten hat.[4] Sieht man von der grundsätzlich immanenten Weltanschauung ab, „so kann", gemäß Ottos Geständnis, „keine Kritik und keine Geschichtswissenschaft etwas einwenden gegen die Überzeugung der Jünger, ihren Herrn als aus den Toten lebend erfahren zu haben".[5]

Die moderne Auferstehungskritik ist also eine willkürliche Geschichtskonstruktion, vollzogen im Namen einer vorgefaßten Weltanschauung. Der Siegesruf, mit dem das Urchristentum die Welt erfüllte und eroberte, ist und bleibt das sichere Ergebnis jeder unvoreingenommenen, unbefangenen Geschichtsforschung: „Christus ist auferstanden von den Toten, der Erstling der Entschlafenen."[6] „Der Herr ist wahrhaft auferstanden."[7]

[1] Leben Jesu für das deutsche Volk I, 20. Aufl., IV.
[2] Leben und Wirken Jesu 51.
[3] Stapfer, La mort et la résurrection de Jésus-Christ 26.
[4] Schmiedel, Die Hauptprobleme, 2. Aufl., 78.
[5] Otto a. a. O.
[6] 1. Kor. 15, 20.
[7] Luk. 24, 14.

Schluß.

Bankerott der ungläubigen und Triumph der gläubigen Christusforschung.

„Eine willkürliche Geschichtskonstruktion, vollzogen im Namen einer vorgefaßten Weltanschauung." Diese Bezeichnung verdient nicht etwa bloß, wie wir soeben sagten, die gegnerische Auferstehungskritik, sondern die ungläubige Jesusforschung überhaupt. Seit beiläufig 150 Jahren ist die freisinnige Theologie auf der Suche nach einem rein menschlichen Stifter des Christentums. Nach unzähligen Irrfahrten ist sie heute angelangt bei dem sogenannten „historischen Jesus", einem jungen Manne in Palästina, von welchem die neuzeitlichen Gelehrten sehr bestimmt aussagen, daß er gerade das nicht gewesen sei, was er nach allen urchristlichen Quellen gewesen sein soll, nämlich der Erlöser-Messias und wahre Gottessohn. Ein schlichtes Menschenkind war er, so versichert man, genau so, wie wir andere Menschen es auch sind, und wie tausend Juden seiner Zeit es waren. Nur war er frömmer und weiser als alle anderen. Er diente Gott und erkannte Gott den Vater vollkommener und wußte sich deshalb als „Gottessohn", d. h. als ein von Gott besonders bevorzugtes und begnadetes Menschenkind; ja, er meinte schließlich fälschlicherweise, daß er der von den Propheten angekündigte und vom Judenvolke sehnsüchtig erwartete Messiaskönig sei. Das sei nun freilich eine verhängnisvolle Selbsttäuschung gewesen; doch bleibe Jesus im übrigen nichtsdestoweniger ein sittlich-religiöser Führer, von welchem alle Zeiten zu lernen haben, und der sogar unserer modernen Welt immer noch manches zu sagen wisse. — Das sind die Hauptzüge des vielgepriesenen „geschichtlichen" Jesusbildes der kritischen Theologie.

Wir haben im Verlaufe unserer Ausführungen überall gesehen, wie es in Wirklichkeit damit bestellt ist. Die behauptete

Geschichtlichkeit des modernen Jesusbildes erwies sich in allen Punkten als Illusion. Ein abschließender Rückblick auf die Voraussetzungen, die Methoden und die Ergebnisse der ungläubigen Jesusforschung möge es vergegenwärtigen.

Die Modernen gehen, bewußt oder unbewußt, von der Voraussetzung aus, daß Jesus nur der Träger und die Verkörperung ihrer eigenen Ideen und Ideale gewesen sein könne. Freilich sind diese Ideen und Ideale bei den verschiedenen Kritikern sehr verschieden. Sie schillern in allen Farben der naturalistischen, empiristischen, rationalistischen, agnostischen, monistischen Weltanschauung.[1] Aber wie verschiedenartig auch immer die Weltanschauung und insbesondere die Religionsphilosophie der einzelnen Schulen und ihrer Vertreter gestaltet sein mag, darin kommen alle überein, daß sie jede übernatürliche Offenbarung, jedes überweltliche Eingreifen Gottes in die Welt als unmöglich erklären. Sie anerkennen in der Welt und Menschheit nur rein natürliche Entwicklungsfaktoren und Entwicklungsprodukte. Auch Christus erklären sie demgemäß lediglich als die schönste Blüte der Menschheitsentwicklung, als einen Prachtmenschen, unter Ausschluß alles Übernatürlichen und Göttlichen aus seinem Leben, Wirken und Lehren.

Wir würden es den Modernen nicht verargen, wenn sie diese Ansichten aussprechen würden nach gewalteter objektiver Prüfung der geschichtlichen Erscheinung Christi und gestützt auf die Resultate dieser Prüfung. Das Gegenteil ist jedoch der Fall. A priori wird dieses Werturteil über die Persönlichkeit des Heilandes gefällt. Vorgängig jeder historischen Untersuchung ist die „historisch-kritische Theologie" eingeschworen auf das Dogma, daß der Mann von Nazareth nur ein Glied und eine Frucht der natürlichen Menschheitsentwicklung sein könne. Auf Schritt und Tritt begegnet der Christusforscher dieser unwissenschaftlichen Voreingenommenheit, und die Gegner selbst gestehen mehr wie einmal zu, daß sie von derselben ausgehen und vor ihr stetsfort haltmachen.

[1] Vgl. hierzu Carl Braig, Das Wesen des Christentums an einem Beispiel erläutert oder Ad. Harnack und die Messiasidee, Freiburg, Herder 1903, 34 f.; Das Dogma des jüngsten Christentums, in: Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie, Freiburg, Herder 1907.

Julius Kaftan, ein Führer der rechtsliberalen Theologie, bemerkt: „Das Jesusbild der modernen Theologie ist nur vermeintlich wirkliche Geschichte. Es ist nicht Geschichte, wie sie ist oder wie sie war, sondern — wie sie sein darf.“[1] „Bei nur zu vielen besteht die vermeintliche Versenkung in das Bild Jesu lediglich darin, daß sie ihr eigenes Ideal in die Gestalt Jesu hineinsehen,“ gesteht P. W. Schmiedel.[2] Loisy sagt ausdrücklich, er und seine Gesinnungsgenossen gestalten das Christusbild nicht aus historischen Gründen um, sondern gestützt auf die Ansichten der modernen Philosophie.[3]

Es wäre ein leichtes, diese gegnerischen Geständnisse beliebig zu vermehren. Statt dessen sei nur noch der zusammenfassende Überblick aus der Feder des liberalen Geschichtsschreibers der modernen Leben-Jesu-Forschung wiedergegeben. Albert Schweitzer schreibt: „Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma ... Für Bahrdt und Venturini ist er das Werkzeug eines geheimen Ordens. Sie schreiben beide unter dem Eindruck des großartigen Wirkens des Illuminatenordens am Ende des XVIII. Jahrhunderts. Für Reinhard, Heß, Paulus und die übrigen rationalistischen Darsteller ist er der wunderbare Offenbarer der wahren Tugend, die mit der Vernunft übereinstimmt. So fand jede folgende Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben. Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es wird eine Zeit kommen, wo unsere geschichtsstolze Theologie ihre rationalistische Befangenheit verlieren wird, die rationalistische Befangenheit, die darin besteht, daß unsere Zeit das, was mit ihr vorgeht, den sehnsüchtigen Kampf des modernen religiösen Geistes mit dem Geiste Jesu, in die Geschichte zurückträgt und Recht und Kraft für ihr Beginnen darin sucht, daß sie sich den historischen Jesus gleichgestaltet, also daß nicht der vom Geiste Jesus erfaßte und bezwungene moderne Geist, sondern der modern-

[1] Jesus und Paulus, Tübingen, Mohr 1906, 16.

[2] Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart, in: Protestant. Monatshefte 1906, 257 ff.

[3] Autour d'un petit livre 128 s. 151 ss.

historische Jesus von Nazareth an unserem Geschlechte arbeitet. Dabei werden beide klein und schwach. Jesus, weil er mit dem kleinen Maß des modernen, uneinheitlichen Menschen, zuletzt mit dem des modernen schiffbrüchigen Kandidaten der Theologie gemessen wird; die modernen Theologen, weil sie, statt für sich und die andern den Weg suchen, auf dem sie den Geist Jesu lebendig in unsere Welt bringen können, immer neue gefälschte Porträts von dem historischen Jesus entwerfen und meinen, etwas erreicht zu haben, wenn sie der Menge ein ‚Ah!' entlocken, wie es dem Haufen der Großstadt entfährt, der einen Augenblick vor einem neuen Reklamelichtbild stehen bleibt."[1]

Damit ist das erste und hauptsächlichste Merkmal der Willkür der modernen Jesuskritik aufgedeckt: sie vergewaltigt die historische Gestalt des Heilandes, indem sie dieselbe zum voraus in das Prokrustesbett der vorgefaßten modernen Welt- und Lebensanschauung hineinzuzwängen sucht.

Dieser ungeschichtliche Ausgangspunkt beeinflußt nun selbstverständlich auch den Fortgang, die Methode der gegnerischen Forschung. Auf der ganzen Linie und bezüglich aller Probleme wird stets das als geschichtlich und kritisch bezeichnet, was den modernen Anschauungen vom Jesusbild entspricht, hingegen alles das als unhistorisch und unkritisch ausgegeben, was sich zu dem phantasievollen Bilde nicht fügen will. Auf dieses willkürliche Verfahren stießen wir bei der Frage nach den Quellen des Lebens Jesu, bei den Untersuchungen über das messianische und göttliche Bewußtsein Jesu, bei den Ausführungen über die Beweise Jesu für seine Messianität und Gottheit, überall. Auf Wunsch bestätigen es wiederum echt liberale und radikale Forscher selbst.

Otto Pfleiderer erhebt gegen die moderne Theologie den Vorwurf, daß sie „vom neutestamentlichen Christusglauben, statt seinen gesamten Inhalt gründlich und unbefangen zu untersuchen, nur das, was der heutigen Denkart genehm ist, heraushebt, um daraus — mit Hinwegsehen von allem anderen und Hinzusehen von vielem eigenen — ein Christusbild nach modernem Geschmack zu konstruieren."[2]

[1] Von Reimarus zu Wrede 4. 309 f.

[2] Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Berlin, Reimer 1903, 6. Vgl. Pfleiderer, Religion und Religionen, München, Lehmann 1906, 215 f.; Protestantische Monatshefte 1906, 173—175.

„Der von der Kritik versuchte Ausscheidungsprozeß wird nach durchaus subjektiven Gesichtspunkten und nach philosophischen Voraussetzungen vorgenommen, welche der geschichtlichen Forschung ganz fremdartig sind", schreibt Bernhard Weiß.[1] Übereinstimmend damit sagt A. Kalthoff: „Die meisten Vertreter der sogenannten modernen Theologie brauchen bei ihren Exzerpten die Schere nach der von David Strauß beliebten kritischen Methode: Das Mythische in den Evangelien wird weggeschnitten, was übrig bleibt, soll der historische Kern sein."[2]

Eingehender charakterisiert der linksliberale Wilhelm Wrede das Verfahren seiner Schule so: „Man schneidet unglaubliche Züge aus und legt den Sinn so zurecht, daß er (vom modernen Standpunkt aus!) historisch brauchbar wird; d. h. man substituiert dem Berichte etwas, woran der Schriftsteller nicht gedacht hat, und gibt dies für seinen geschichtlichen Inhalt aus . . . man fragt nicht danach, ob damit nicht das eigentümliche Leben des Berichtes selbst vernichtet wird. . . . Deshalb blühen die Geschmacksurteile. Die Zahl der willkürlichen psychologischen Interpretationen von Fakten, Worten, Zusammenhängen der Evangelien in der Literatur ist Legion . . . Zweierlei ist all den mannigfachen Versuchen gemeinsam: man subtrahiert und man deutet um. . . . Jeder Forscher verfährt schließlich so, daß er von den überlieferten Worten (Jesu) dasjenige beibehält, was sich seiner Konstruktion der Tatsachen und seiner Auffassung von geschichtlicher Möglichkeit einfügen läßt, das übrige aber abstößt."[3] Dazu bemerkt H. J. Holtzmann: „An der Berechtigung einer solchen Klage ist gar nicht zu zweifeln. Psychologische Vermutung, dilettantenhaftes Phantasieren und abenteuerliches Herumraten spielen in der ganzen Literatur eine fast so verhängnisvolle Rolle wie dogmatisch motivierte Harmonistik und Vergewaltigung der Quellen."[4]

[1] Leben Jesu I, 4. Aufl., 11.

[2] Das Christusproblem, 2. Aufl., Leipzig, Diederichs 1903, 27.

[3] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1901, 2 f. 85 ff.

[4] Das messianische Bewußtsein Jesu, Tübingen, Mohr 1907, 44. Auch Ad. Harnack bemerkt diesbezüglich: „Es wäre doch nun an der Zeit, daß die Forscher endlich die Kinderkrankheit überwinden, das einfach beiseite zu schieben und apodiktisch für unecht oder gleichgültig zu erklären, was sich in

Wie es nach Anwendung einer solchen Forschungsmethode mit den Ergebnissen der modernen Jesuskritik aussehen mag, kann man sich unschwer vorstellen. Indem jeder einzelne Kritiker dasjenige, was ihm an den Evangelien mißbehagt, ausmerzt und durch seine eigenen Anschauungen ersetzt, wird das Jesusbild zum ewig wechselnden Träger und Transparent des modernen religiösen Individualismus gemacht. „Jeder bringt ein mehr oder weniger fertiges Bild der Idealreligion und des Stifterideals mit und bemüht sich, dieses aus den Evangelien herauszudeuten. So erscheint Jesus dem einen als Dichter, dem anderen als mystischer Schwärmer, dem dritten als streitbarer Held für Freiheit und Menschenwürde, dem vierten als Ordner einer neuen Kirche und kirchlichen Moral, dem fünften als rationalistischer Aufklärer, dem sechsten als Moralist des gesunden Menschenverstandes, dem siebenten als Verallgemeinerer der essäischen Weltanschauung mit ihrer Weltverachtung und widerstandslosen Unterwerfung unter angetanes Unrecht, dem achten als grimmiger Bußprediger und Strafprophet, dem neunten als Verkünder des kommunistischen und sozialistischen Evangeliums, dem zehnten als Übertrager der indischen Wiederverkörperungslehre auf die Mittelmeervölker, dem elften als naturalistischer Pantheist nach Art des Giordano Bruno, dem zwölften als Übermensch nach Art des Nietzscheschen Zarathustra, der sich an die Stelle Gottes setzt, dem dreizehnten als siegreicher Schlachtenkönig, dem vierzehnten als Friedensfürst, der allen Hader und Zwietracht aus der Welt verbannt, dem fünfzehnten als Himmelsbräutigam, d. h. als Verkörperung sinnlich-übersinnlicher Erotik und so fort ins Unendliche."[1] So viele Forscher sich im ungläubigen Lager mit Jesus beschäftigen, so viele Metamorphosen muß das Jesusbild durchmachen, so viele Widersprüche muß es verkörpern.

Fragt man, ob die freisinnige Christusforschung nicht trotz all dieser Gegensätze doch auch gemeinsame Ergebnisse zutage gefördert habe, ob nicht wenigstens die Hauptzüge des „historisch-kritischen" Jesusbildes sichergestellt seien, so muß man diese Frage kategorisch verneinen. So oft und entschieden die Gegner auch

ihr Bild nicht fügt." Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus, in: Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik VII (1913) 1043.

[1] Ed. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Test., 2. Aufl., 13.

versichern, nur die altchristliche Schale verworfen, den echten Kern jedoch gewahrt zu haben, so offenkundig hat sich an der modernen Jesuskritik die Befürchtung Harnacks erfüllt: „Es soll uns nicht so gehen wie jenem Kinde, welches, nach dem Kerne suchend, einen Wurzelstock so lange entblätterte, bis es nichts mehr in der Hand hatte und einsehen mußte, daß eben die Blätter der Kern selbst waren."[1] Im ganzen Evangelium und im gesamten Leben des Heilandes gibt es nicht ein Wort, nicht eine Lehre, nicht eine einzige Tat, die nicht als gläubige Übermalung bezeichnet und demgemäß aus dem geschichtlichen Bestande ausgemerzt worden wäre. Christus und Christentum sind das unbekannte X in der Weltgeschichte. Höchstens darauf einigen sich alle Liberalen, daß einmal ein Mann mit Namen Jesus von Nazareth existiert habe. Aber auch dieses letzte Stück läßt sich aus den Trümmern nicht retten, wenn man die Willkürkritik der Modernen bis zum Ende durchführt. Die Bruno Bauer, Albert Kalthoff, William Benjamin Smith, A. Jeremias, P. Jensen, Karl Vollers, Arthur Drews ziehen nur die logischen Folgerungen aus der liberalen Kritik, indem sie auch das Dasein Jesu leugnen und damit die gesamte ungläubige Jesusforschung ad absurdum führen.[2]

Der Bankerott dieser Forschung ist damit offenkundig geworden und wird, gern oder ungern, von den Modernen selbst eingestanden.[3] Nachdem Harnack den Wirrwarr moderner Ansichten über Jesus auseinandergesetzt und beschönigt hat, fügt er bei: „Aber alles in allem genommen, ist doch der Eindruck, den man aus diesen widersprechenden Urteilen gewinnt, ein niederschlagender: die Verwirrung scheint hoffnungslos."[4] Grollend bemerkt Jülicher: „Ein gewandter Feind kann die Ergebnisse der kritischen Arbeiten der letzten Jahre und besonders von Wrede,

[1] Wesen des Christentums 9.

[2] S. Felder, Jesus Christus I, 8—10. 92—96.

[3] Vgl. W. v. Schnehen, Der moderne Jesuskultus, 2. Aufl., 1906; Rich. H. Grützmacher, Ist das liberale Jesusbild modern? 4. Tausend, 1907; Naumann, Vor dem Bankerott des Christentums 1907; K. Dunkmann, Der historische Jesus 1910; Fairbairn, The place of Christ in the modern Theology, 14. edit., 1910.

[4] Wesen des Christentums 2.

Wellhausen und Harnack so zusammenstellen, daß ein pures Nichts von sicherer Überlieferung übrig geblieben scheint."[1]

Wenn auch Jülicher dieses Fiasko zu entschuldigen sucht, so räumt Fr. Lipsius in seiner bekannten Offenheit ein: „Das Jesusbild, wie es uns der theologische Liberalismus gezeichnet hat, war in der Tat eine ungeheure Illusion. Weit entfernt, das berechtigte Ergebnis nüchterner historisch-kritischer Forschung darzustellen, ist es vielmehr nur der Reflex moderner Ideale. . . . In diesem Sinne hat jüngst das scharfsinnige und freimütige Werk des Straßburger Albert Schweitzer: ‚Von Reimarus zu Wrede' den Bankrott der modernen Leben-Jesu-Theologie festgestellt."[2]

Schweitzer selbst faßt, ohne Rücksicht auf die Achtung seitens seiner freisinnigen Kollegen, sein Urteil über die hundertundfünfzigjährige ungläubige Jesuskritik in die Sätze zusammen: „Dieses Buch kann zuletzt nicht anders, als dem Irrewerden an dem historischen Jesus, wie ihn die moderne Theologie zeichnet, Ausdruck zu geben, weil dieses Irrewerden ein Resultat des Einblicks in den gesamten Verlauf der Leben-Jesu-Forschung ist. . . . Es gibt nichts Negativeres als das Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung. Der Jesus von Nazareth (unserer freisinnigen Forschung) . . . hat nie existiert. Es ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie mit geschichtlicher Wissenschaft überkleidet wurde. Dieses Bild ist nicht von außen zerstört worden, sondern in sich selbst zusammengefallen."[3] Die ungläubige Forschung „zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann wie er ist als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als . . . sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten vierzig Jahre, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn mußte ziehen lassen. Er

[1] Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung, Gießen, Töpelmann 1906, 67.

[2] Protestantenblatt, Berlin-Bremen 1906, 702.

[3] Von Reimarus zu Wrede VIII, 396.

kehrte dahin zurück nicht durch historische Geistreichigkeit, sondern mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel in seine ursprüngliche Lage zurückkehrt. Das historische Fundament des Christentums, wie es die rationalistische, die liberale und die moderne Theologie aufgeführt haben, existiert nicht mehr".[1] Die ganze Geschichtsauffassung vom Urchristentum, wie sie für das Schneckenhaus dieser Theologie eigens zurecht gemacht worden war, „wurde als haltlos erwiesen. . . . Die Schiffe, auf denen die freisinnige Theologie zwischen den Anfängen des Christentums und unserer (d. h. der modernen, ungläubigen Religion) hin- und herzufahren gedachte, sind verbrannt; die hölzernen Waffen, mit denen sie kämpfen wollte, sind ihr aus der Hand geschlagen".[2] So ist das Gebäude der gegnerischen Jesus-Forschung bis auf Grund und Boden verschüttet.

Dieser Ruine gegenüber ragt in unzerstörbarer Festigkeit die Gralsburg der positiven Christusforschung. Seit bald zweitausend Jahren trotzt sie den Stürmen der ungläubigen Wissenschaft. Auch die schärfsten Waffen, auch die modernste Kritik und Technik prallten ohnmächtig ab an dem für die Ewigkeit gefügten Bollwerk. So oft die Feinde unter weithin schallendem Kriegslärm dasselbe berannten, so oft spottete es ihrer wahnwitzigen Ohnmacht. So viele Rufer im Streite gegen Christus im Laufe der Jahrhunderte erstanden, sie alle decken, ruhmlos zerschmettert, die Walstatt. „Christus siegt, Christus regiert, Christus herrscht," gilt heute noch so gut als in den Tagen des glaubensstarken Mittelalters und der christlichen Urkirche. Und die fernsten Geschlechter der Zukunft werden den Glauben an Jesus Christus, den Erlöser und Gottessohn, ebenso sicher zu bewahren und zu verteidigen wissen. Wie immer die Hypothesen der ungläubigen Kritik sich gestalten mögen, sie müssen stets zuschanden werden an der Doppeltatsache, daß die neutestamentliche Christologie sich deckt mit dem wirklichen, geschichtlichen Jesus-

[1] A. a. O. 397.

[2] Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. neubearbeitete und vermehrte Aufl. des Werkes „Von Reimarus zu Wrede", Tübingen, Mohr 1913, III f. Diese zweite Aufl. ging mir erst während der Korrektur der Druckbogen zu, weshalb der Einheitlichkeit halber überall nach der ersten Ausgabe zitiert wurde.

bilde, und daß anderseits diese Christologie des Neuen Testamentes Jesus durchweg verkündet als den Messias und Gottessohn. Es sei gestattet, das hier nochmals prägnant hervorzuheben.

1. Die neutestamentlichen Quellen und insbesondere das neutestamentliche Jesusbild tragen allseitig den Stempel der Geschichtlichkeit an sich. Wir haben das nicht bloß im grundlegenden Teile unseres Werkes nachgewiesen, sondern auch im Verlaufe der Einzeluntersuchungen immer wieder feststellen können. Der Kritizismus bemüht sich umsonst, die übernatürlichen Züge des neutestamentlichen Heilandslebens als unechtes Beiwerk, als spätere Zusätze und gläubige Übermalungen auszuscheiden. Kein einziger Bibeltext rechtfertigt dieses Vorgehen unserer Gegner, und ebensowenig steht ihnen ein außerbiblisches Wort zur Verfügung, aus dem sie die unglückselige Behauptung rechtfertigen könnten, der geschichtliche Jesus sei durch die urchristliche Legendenbildung in einen ganz anderen, wesentlich verschiedenen Christus umgestaltet worden, und die Evangelien seien nur der Ausdruck dieses letzteren, gläubig übertünchten, nicht des historischen Heilandsbildes. A. Schweitzer konstatiert, daß „der Entwicklungsgedanke, das Hauptbollwerk der liberal-kritischen Leben-Jesu, an dessen Befestigung sie bis zuletzt gearbeitet hatten, in Trümmer gelegt" wurde.[1]

Ja, gerade der Entwicklungsgedanke, an Hand dessen die Historisch-kritischen Christus und Christentum natürlich erklären wollen, hätte den Freisinn erst recht von seinem Irrwege abhalten sollen. Nicht Evolution, sondern Revolution, nicht organische Weiterbildung, sondern radikale Zerstörung wäre es gewesen, wenn die Generation, die mit Jesus lebte, aus dem Rabbi von Nazareth einen Erlöser der Welt und Gottessohn gemacht und diesen ungeheuerlichen Betrug kaum drei bis vier Jahrzehnte nach seinem Tode urkundlich beglaubigt hätte. Indem die Kritik dem historischen Geschehen einen solchen Salto mortale zutraut, spricht sie „allen Grundsätzen der modernen Wissenschaft und Geschichtsforschung unbedenklich Hohn: dem Gedanken einer zusammenhängenden Entwicklung."[2] „Eine Theologie, welche da, wo die Geschichte einsetzt,

[1] Schweitzer a. a. O., 2. Aufl., 220.

[2] v. Schnehen, Der moderne Jesuskultus 40. „Wie dieser liberale und modern gesinnte Mann, nämlich der vom Freisinn erträumte Jesus, der

sofort Abfall und Verfälschung von einem ursprünglich reinen Prinzip zu statuieren sich gezwungen sieht, wie neuerdings wieder die Theologie Ad. Harnacks getan, stellt sich außerhalb der Methode der allgemeinen historischen Wissenschaft, sie hebt sich selbst als Wissenschaft auf. Deshalb waren es nicht wissenschaftliche, sondern kirchlich-konfessionelle Gründe, von denen die Theologie beherrscht wurde, als sie aus dem Christusbilde der Vergangenheit alle Züge, die den Theologen des 19. Jahrhunderts unbequem geworden waren, zu entfernen und auf Rechnung späterer geschichtlicher Einflüsse zu setzen bemüht war. . . . An dieser Fiktion mußte aber die ganze liberale Theologie zuletzt scheitern."[1]

Die Ansicht, als dürfe man sich im Verständnis der geschichtlichen Anfänge unserer Religion und ihres Stifters nicht vom Neuen Testament leiten lassen, ist demnach so unwissenschaftlich, daß sie nur als eine der „Kinderkrankheiten des Zeitalters der Religionsgeschichte"[2] begreiflich werden kann. Die Wahrheit ist vielmehr die, daß wir auf das Neue Testament allein angewiesen sind und mit voller Zuversicht auf das Neue Testament vertrauen dürfen, wollen wir sichere Kunde von Jesus Christus erhalten. Was die Evangelien und Paulus verkünden, war schon vor ihnen der gemeinsame Besitzstand der Urkirche, und was die Urgemeinde und die Urapostel verkündeten, war nur das Echo der frohen Botschaft Jesu selbst. Das geben denn doch gelegentlich auch

historische Quellpunkt einer Entwicklung werden konnte, die zur Bildung der katholischen Kirche führte, das war nur durch die Annahme eines radikalen Abfalles, d. h. also überhaupt nicht zu erklären", schreibt auch Fr. Lipsius, Protestantenblatt, Berlin-Bremen 1906, 702. Naiv bemerkt P. Wilh. Schmiedel in seiner Vorrede zu William Benj. Smith, Der vorchristliche Jesus, Gießen, Töpelmann 1906, X: „Woher die Verehrung des Gottes Jesus eigentlich stammt, wie sie an so vielen Orten aufkam, wie sie sich weiter entwickelte, wie insbesondere die Schriften des Neuen Testaments entstanden, die ein so unzutreffendes Bild von diesem Christentum geben, und wie endlich alle die Gründe überwunden werden sollen, die eine solche Erklärung des Ursprungs des Christentums von vornherein als aussichtslos erscheinen lassen, über das alles erhalten wir diesmal noch keinen Aufschluß oder höchstens Andeutungen."

[1] Kalthoff, Die Entstehung des Christentums, Leipzig, Diederichs 1904, 6.

[2] Julius Kaftan, Jesus und Paulus, Tübingen, Mohr 1906, 74.

die Gegner zu. „Der ältesten Kirche gebührt das erste Wort im Streit um das Wesen des Christentums", schreibt Jülicher.[1] Und Harnack: „Der schlichte Bibelleser soll nur fortfahren, die Evangelien so zu lesen, wie er sie bisher gelesen hat; denn auch der Kritiker vermag sie schließlich nicht anders zu lesen. Was jener für ihren eigentlichen Kern und Treffpunkt hält, das muß auch dieser als solchen anerkennen."[2] Die Christusgestalt des Neuen Testamentes deckt sich vollständig mit der Christusgestalt der Geschichte, und umgekehrt geht die letztere in der ersteren auf. Das ist die eine Grundtatsache, auf welcher die positiv gläubige Christologie ruht, und auf welcher jede wissenschaftliche Jesusforschung aufgebaut werden muß.

2. Ebenso zweifellos steht die andere Grundtatsache fest, daß das ganze Neue Testament Jesus Christus als den Messias und wahren Gottessohn verkündigt. Für Paulus und die Synoptiker wie für Johannes und die einhellige Urgemeinde ist er seinem Berufe nach der Erlöser der Menschheit, seinem Wesen nach der wesenhafte, menschgewordene Sohn Gottes. Das eindeutige Urteil der Evangelien und Apostelschriften geht dahin, daß Jesus das Bewußtsein seiner Messianität und Gottheit in sich trug und offenbarte und daß er für die Wahrheit dieses Bewußtseins die sichersten, unumstößlichen Beweise erbrachte. Wir haben das in einläßlicher, allseitiger Weise dargetan, und es ist dieser Sachbestand so klar, daß auch gegnerische Kritiker sich davor beugen müssen.

Der liberalkonservative Professor Richard Grützmacher anerkennt: „Das einstimmige Resultat der modernen wie der kirchlichen Interpretation des Neuen Testamentes, zu dem sich auch in weitgehendem Maße der jüngere Liberalismus gesellt, am Beginn des 20. Jahrhunderts ist dies, daß die Kirchenlehre vom Gottmenschen Christus sich mit vollem Recht auf das Neue Testament in seinem ganzen Umfang berufen kann und seinen Inhalt nur formal weiter entwickelt hat."[3]

[1] Neue Linien 66.

[2] Das Christentum und die Geschichte, 5. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1904, 17; wiederabgedruckt in Harnacks Reden und Aufsätze II, Gießen 1906, 17. Vgl. Weinel, Ist das liberale Jesusbild widerlegt? Tübingen, Mohr 1910. 67.

[3] Ist das liberale Jesusbild modern? 30.

Johannes Weiß, ein Wortführer der linksliberalen Jesus-Forschung, ist derselben Überzeugung: „Je mehr man sich in die Anfänge der Christologie vertieft, um so größer wird das Erstaunen über die Schnelligkeit, mit der sehr verschiedenartige Anschauungen zu einer höchst verwickelten und schwierigen Lehre sich zusammengefügt haben. Eine allmähliche Entwicklung ist kaum zu beobachten; in kürzester Frist ist das System der Christologie fertig geworden: schon im Neuen Testament liegen im Grunde alle Hauptgedanken des späteren Dogmas, wenn auch z. T. nur keimhaft, vor."[1] „Das Urchristentum ist — mindestens zu einem Teile — Christus-Religion, d. h. im Mittelpunkt steht das innige Glaubensverhältnis zum erhöhten Christus. . . . Ich mache keinen Hehl daraus, daß ich mit der Mehrheit der neueren Theologen mich zu der (gegenteiligen) Anschauung bekenne, und daß ich hoffe, diese werde allmählich in unserer Kirche zur Herrschaft kommen. Aber als Historiker muß ich bekennen, daß sie sich von der urchristlichen weit entfernt."[2]

Der ultraradikale W. B. Smith ist noch entschiedener: „Keine Beweisführung, mag sie sich auf noch so hohe philosophische Befähigung stützen, keine Darlegung, mag sie noch so studiert, logisch begründet und von eifrigster Hingabe getragen sein, kein Wissen, mag es noch so gerühmt werden, — der Versuch, das Christentum von einem Menschen herzuleiten, muß stets fehlschlagen. Denn der Jesus Christus des ursprünglichen Christentums war nicht menschlicher, sondern göttlicher Art, der König aller Könige, der Herr aller Herrn, der Heiland, der Retter, der schützende Gott."[3] „Man mag eben noch so weit zurückgehen in der Geschichte der Christenheit," fügt Smiths Gesinnungsgenosse W. v. Schnehen bei, „nirgends findet man auch nur den leisesten Anhalt dafür, daß Jesus auf Grund seiner rein menschlichen Wirksamkeit und Eigenschaften, etwa als Religionsstifter, Morallehrer oder gar nur als religiös sittliches Vorbild, verehrt worden wäre. Man mag den Inhalt des Wortes ‚Evangelium' verstehen, wie man will, niemals hat er etwas mit einem bloßen ‚Menschen' Jesus zu tun, niemals diesen in den Mittelpunkt des religiösen Kultus gerückt.

[1] Christus, Tübingen, Mohr 1909, 4 f.
[2] Joh. Weiß, Paulus und Jesus, Berlin, Reuther und Reichard 1909, 4 f.
[3] Der vorchristliche Jesus 41.

Für die frohe Botschaft des Rabbi von Nazareth werden das ja schließlich auch die Verehrer seiner menschlichen Persönlichkeit nicht bestreiten; daß es aber auch für die Evangelienschriften des Neuen Testamentes zutrifft, ist ebenso unzweifelhaft. Der Jesus, von dem diese Schriften uns erzählen, ist durchweg nicht Mensch, sondern mindestens ein Übermensch. Ja, mehr als das: er ist der einzigartige Sohn Gottes; der Christus, der werdende Gottmensch der orthodoxen Kirche."[1]

Wenn dem aber so ist, dann darf nur jene Christusforschung und jener Christusglaube Anspruch auf den christlichen Namen und Glauben machen, welche in Jesus von Nazareth nicht einen bloßen Menschen, sondern den Gottmenschen und Gottmessias bekennt. Die freisinnige Kritik und mit ihr der ganze freisinnige Protestantismus und Modernismus stehen außerhalb des Christentums. Sie mögen genötigt sein, „aus opportunistischen Gründen sich christlich zu drapieren".[2] Innerlich jedoch und in Wirklichkeit sind sie keine Christen mehr. Dieses Verdikt fällen sogar Ed. v. Hartmann[3] und Franz Overbeck;[4] ja, bereits Dav. Friedr. Strauß schrieb: „Meine Überzeugung ist: wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr."[5] Was der Apostel Johannes einst von den Leugnern der Menschheit Jesu sagte, trifft heute auch auf die Leugner seiner Gottheit zu: „Jeder Geist, der Christum zerteilt, ist nicht aus Gott; und das ist der Widerchrist, von welchem ihr gehört habt, daß er kommt, und jetzt ist er schon in der Welt."[6]

Und wie auf Christlichkeit, so kann auch auf Wissenschaftlichkeit nur jene Jesusforschung Anspruch erheben, welche zur Messianität und Gottheit unseres Heilandes sich bekennt. Jede christologische Auffassung, welche ihn als

[1] Der moderne Jesuskultus 10.

[2] Arthur Drews, Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes, Jena, Diederichs 1905, 95.

[3] Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, 2. Aufl., Berlin 1882.

[4] Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 2. Aufl., Leipzig 1903.

[5] Der alte und der neue Glaube, Leipzig, Kröners Volksausgabe 26.

[6] 1. Joh. 4, 3.

bloßen Menschen wertet, ist, geschichtlich betrachtet, eine phantasievolle Ungeheuerlichkeit. Mit Menschenmaß allein lassen sich Christus und Christentum nicht messen, nicht fassen. Wer ohne Vorurteil, ohne Vorliebe wie ohne Voreingenommenheit diese einzigartige Persönlichkeit und Erscheinung der Geschichte würdigt, kann nicht umhin, auf die Knie zu fallen und mit dem Fürstapostel auszurufen:[1] „Herr, zu wem wollten wir gehen? Worte des ewigen Lebens hast du, und wir — wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“

[1] Joh. 6, 69 f.; vgl. Matth. 16, 16; Mark. 8, 29; Luk. 9, 20.

Autorenverzeichnis.

Aars B. R. Kristian 312
Ammon v. 456. 464. 468
Androt P. 474
Anselm 307
Archer-Shepherd E. H. 474
Armstrong W. P. 474
Arnobius 289. 380. 414
Arnold Matthew 297
Atzberger 190
Augustin 270. 307. 316. 378. 414. 479

Bachmann Philipp 97
Bade M. 303
Bahrdt K. Fr. 433. 460. 466. 522
Baldensperger Wilhelm 61. 118. 153. 156. 475. 524
Ballerini G. 175. 358
Bares N. 479
Barre P. de la 312
Bartmann B. 109. 118
Barth Fritz 155. 168. 169. 299. 316. 350. 392. 435. 437. 450. 460
Bauer Bruno 13. 558
Baudissin Wolf 509
Baur A. 299
Baur Ferd. Christ. 385. 387. 417. 452. 532. 537
Batiffol Pierre 97. 169. 175. 375
Baumann Julius 26. 62. 76. 435. 460
Belcher J. W. 419
Bellarmin 307
Belser Johannes 477. 491. 492. 498. 524
Benedikt XIV. 356
Berg Leo 182
Bernard J. H. 289
Berendts A. 373 f. 378
Bernheim 428 f.
Bernoulli C. A. 183. 184
Bertrand J. 417
Beßmer Julius 147. 148
Beth Karl 299. 302. 316. 350. 358. 370. 391 f. 411
Beyschlag Willibald 72. 97. 126. 141. 154. 168. 207. 392. 435. 449. 476. 482. 486. 498. 506. 538. 539. 547
Binet-Sanglé 24. 26. 31. 32. 34. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 53. 56. 57. 61. 64. 65—67. 72. 76. 92. 196. 542
Bischoff Erich 109. 248. 379
Bludau A. 103
Böklen 510
Boese Heinr. 408
Bois Jules 416
Bole 375
Bonniot 309. 441
Boor C. de 371
Bourchany 358
Bousset Wilhelm 61. 64. 76. 83. 96. 100. 109. 113. 114. 139. 152 f. 154. 168. 203. 287. 337. 352. 389. 426. 436 f. 453. 515. 533.
Boutroux Emil 312
Bowen R. C. 533
Braig Carl 553
Branca 322
Brander Vitus 311
Brandt W. 532
Bretschneider 399. 522
Broglie P. de 411
Bruce Balmain A. 290. 358. 436
Brückner Martin 475. 510. 512
Büchner 322. 324
Burkitt F. C. 375

Calliaud Pierre 522
Case 484. 539
Catullus 179
Cellini Ad. 491
Celsus 309. 380. 414. 531
Chable Florenz 358. 363. 435
Chadwick G. A. 358

Chamberlain Houſton Stewart 11. 14. 277. 283
Charcot 428. 430. 434
Charles R. H. 168
Cicero 179. 225. 236. 275
Claudius Matthias 277
Clemen Carl 511
Clemens Alex. 403. 513
Conybeare F. C. 434. 477
Corluy 358
Cornely 34. 477
Coſte E. 302
Couard L. 379
Coulange L. 168. 474
Cramer J. A. 474. 495
Crooker J. 427
Cyrillus Alex. 380

Daab Friedrich 269
Dalman Guſtaf 99. 109. 110. 111. 118. 212. 379
Daremberg Charles 434
Dauſch P. 439. 441. 453. 539
Dehmel Richard 196
Deißmann Adolf 208. 262
Delitzſch Franz 441
Dentler E. 476. 479
Denzinger H. 301. 309
Deſchamps A. 353
Desjardin P. A. 522
Dieckmann Heinrich 171
Dieringer Fr. X. 309
Dio Caſſius 166
Diogenes Laërtius 187
Diſteldorf J. B. 491
Dobſchütz E. v. 153. 270. 493. 505. 548 f.
Dodici G. 488
Dorner 190
Dreſſel L. 319
Drews Arthur 13. 14. 510. 512. 558. 565
Duboc 324
Dulk Albert 233. 425. 456. 472
Dunin-Borkowski Staniſl. v. 118
Dunkmann K. 473. 558
Dupuis 14
Durand P. A. 34

Eberhard 277
Ebſtein 419
Eck S. 473
Eckermann 19. 180
Edersheim Alfred 435
Ehrhardt E. 126
Eiſenmenger Joh. Andr. 379
Englert W. Ph. 223
Epicharmus 187
Epiktet 186. 225
Eſchelbacher J. 103
Eſſer G. 97. 411
Eucken Rudolf 11. 183. 283
Euſebius von Cäſarea 167. 372. 376. 378. 380. 403. 414. 477
Evans 126
Ewald Heinrich 464. 468. 532
Eyſinga van den Bergh van 411

Fabricius 374
Fairbairn A. M. 558
Farrar Fred. Will. 270 498
Fechner 415
Feine P. 126. 358
Felder H. 94
Feller A. 433
Felten Joſeph 101. 103. 113
Feuerbach L. 324
Fichte 12. 13
Fiebig Paul 103. 226. 411. 510. 512
Fillion L. Cl. 290. 358. 363. 380. 411. 436. 441. 453. 469
Fiſcher P. 302
Flournoy 417
Förſter F. H. 193
Fonck L. 110. 302. 309. 358. 363. 435
Frazer J. G. 509
Frenſſen Guſtav 17. 77. 82. 181 f. 183. 195. 277. 395. 419. 538
Freppel Charles Em. 469
Frins B. 302
Frohſchammer 323
Fuchs E. 336
Furrer Konrad 167 f. 299. 312. 329. 390. 391. 410. 427. 456. 459. 460. 464. 466. 471
Fürſt 374
Furton W. H. 495

Gabler J. Phil. 297. 468
Gerdtel L. v. 365. 370. 411
Gfrörer 522
Goethe 19. 180
Goetz K. G. 375
Goltz Ed. v. d. 266
Gondal 290. 309
Gorham C. T. 474
Greiner Th. 473
Grill Jul. 486
Grimm Ed. 126
Grimm Jakob 263. 363
Gloatz 312
Grützmacher H. 558. 563
Güdemann M. 112
Gunkel 510. 511. 512

Gutberlet C. 306. 311. 312. 319. 330. 417
Gutschmid 375

Häckel 322
Hahn 522
Hamann 277
Harnack Adolf 4. 76. 83. 85. 97. 162 f. 181. 184. 210. 303. 310. 318. 337 f. 350. 352. 375. 387. 389 f. 394. 407. 425. 436. 441. 445. 481. 482. 484. 489. 492. 503. 533. 556 f. 558. 563
Hartmann E. v. 13. 76. 92. 141. 181. 183. 195. 203. 233. 419. 464. 533. 557. 565
Hase Karl v. 75. 191. 192. 388. 425. 433. 449. 457. 459. 464. 522
Hasselt 465
Hauber 433
Haupt Erich 168
Hausrath Adolf 425. 532
Havet Ernst 71. 75. 81. 385. 386. 387. 393. 449
Hay G. 304
Hegel 12
Heigl 312
Heine Heinrich 77
Heinichen 374
Helmholtz Ferd. v. 318. 354
Hennecke 204
Hennemann Carl 190. 233
Hennig R. 147
Hepding 509
Herder 522. 525
Herford R. Fr. 379
Hermann W. 126
Heß Joh. Jak. 451. 554
Heß Wilhelm 434. 449. 457. 459. 464
Hettinger Franz 231. 306. 332. 367
Heyn Immanuel 168
Heyse Paul 196
Hierokles 380
Hieronymus 376. 378. 380. 414. 479
Hilgenfeld 505
Hillel 226
Hilmer 302
Hobbes Thomas 292. 381
Hoennicke 175
Hoestenberghe L. van 353
Hofmann Rudolf 501
Hollmann 118
Holsten Karl 505. 532. 537. 538
Holtzmann Heinrich Julius 76. 95. 97. 126. 155. 158. 203. 208. 390. 396. 407. 425. 444. 452. 456. 490. 492. 528. 529. 533. 556
Holtzmann Oskar 61. 62. 63. 64. 68. 72. 73. 74 f. 77. 86. 167. 203. 352. 390. 398. 399. 426. 434. 444. 449. 451. 457. 459. 464. 467. 472. 495. 528. 529. 533
Hönig W. 365
Horatius 236
Horn 473
Horneffer Ernst 76. 141. 168
Huguenin E. 169
Hugues P. 474
Hume David 292. 296. 314. 338. 339. 341. 346. 347. 380
Hunzinger W. 298. 316. 337. 350. 391
Hurter Hugo 375

Jacob L. 95
Jacoby H. 126
Jacquier E. 474. 488. 491. 524
Jahn 435
Jeska 522
Jensen P. 13. 510. 558
Jeremias A. 510. 558
Jhmels L. 139. 539
Jordan 22
Josephus Flavius 37. 129. 163. 165. 166. 225. 373—378. 452
Julian der Abtrünnige 380
Jülicher Adolf 22. 76. 181. 390. 403. 533. 558. 563
Justin der Märt. 378. 379. 380. 414. 525

Kaftan Julius 554 562
Kähler M. 501
Kalthoff Alb. 81. 184. 441. 556. 558. 561 f.
Kant Immanuel 2. 293. 294. 323
Kaulen 375
Kautzsch K. 533
Klein Theodor 75. 388. 419. 425. 434. 456 f. 458. 464. 467. 548
Keppler Paul 245
Keßler L. 312
Kiefl Franz Xaver 13
Kierkegaard Sören 1
Kiesewetter Karl 416
King H. Ch. 126
Kirn Otto 126
Klimke Friedrich 311
Klopstock 277
Klug Ignaz 411

Knabenbauer J. 120. 175. 289. 309
Kneib Philipp 21
Kneller Karl Al. 375
Knopf Rudolf 177
Knur K. 420. 428. 441. 442. 445 f. 446. 447. 462. 466. 470 f.
Kögel Julius 72. 86
Kohout Philipp 163
König 262
Korff Theodor 158. 484. 487. 488. 490. 495. 504. 505. 506. 524. 539. 542. 548. 549
Köster 399
Krates 186 f.
Krauß Samuel 379
Kreffer 501
Kreyenbühl J. 464. 533
Kreyher Johannes 415
Krüger W. 473
Kühl Ernst 72. 204
Kunze Johannes 289

Ladeuze 547
Lagrange 111. 171. 172. 174. 375
Lahi 126
Lahousse 358
Laible Heinrich 379
Laidlaw J. 358
Lake K. 474. 488
Lang Heinrich 532
Lange Peter Joh. 460
Langsdorf 456
Lapponi 417
Le Breton Paul 489
Le Camus E. 109
Leistle 441
Lélut 25
Lemme Ludw. 97. 168
Lenz J. 304
Lepin M. 169. 172. 174. 392
Lepsius Johannes 77. 501
Le Roy Ed. 488 f. 527
Lefêtre H. 34. 495
Lessing Ephr. Gotth. 12. 293. 337. 393. 417. 478
Libanius 187
Liebmann Otto 314
Lightfoot Joh. 379
Linck Kurt 375
Lipsius Fr. 559. 561 f.
Lipsius R. A. 329
Lobstein P. 62
Locke John 292. 314. 381
Lodiel Désiré 147. 417
Loisy Alfred 118. 168. 300. 392. 435. 444. 449. 456. 488 f. 504. 505. 517. 518. 520. 524. 533. 536. 543. 554
Lombroso Cesare 20
Lomer Georg 23
Loofs Friedrich 158. 486. 487. 504. 505
Looften de 23. 26. 30. 31. 35. 43. 44. 45. 47. 48. 55. 56. 57. 59. 61. 64. 65. 70. 72. 74. 76. 277
Lotze Hermann 314. 548
Lütgert Wilhelm 109. 245. 247. 248. 249
Luttenbacher 417
Lütze 316

Mangenot E. 175. 474. 479. 487. 490. 501. 504. 505. 524. 539. 547. 549
Margoliouth G. 511
Margreth Jakob 208. 262. 266
Martin E. 289
Maurenbrecher Max 510. 542
May J. 339
Mayor J. B. 115
Mehlhorn Paul 390. 391. 427
Meinertz Max 115
Meinhold J. 95
Mendelssohn Moses 277.
Ménégoz E. 299. 303. 307. 316. 349. 435
Mercier D. 147
Meschler Moritz 126. 245
Meßmer 424
Metzger P. 109
Meyenberg Albert 501
Meyer Arnold 14. 118. 152. 153. 182. 184. 204. 388. 484. 485. 489. 492. 495. 501. 504. 512. 517. 522. 524. 526. 530. 533. 536. 538. 540 f.
Meyer Max 190
Milligen G. 358
Möhring P. 126
Moleschott 313. 322
Moreaa J. 24
Moske E. 539
Müllendorff Julius 474
Müllenhoff E. 269
Müller Eugen 305. 312
Müller Gust. Ad. 375
Muser Jos. 474. 549
Muth Fr. Seraph. 532

Napoleon 3 f. 380 f.
Naumann Gottfried 364. 370. 400. 410. 463
Neander Aug. Wilh. 298. 456. 464
Nebe A. 498
Neumann A. 419. 427. 435
Neumann C. J. 380
Nicolas A. 301. 469
Niebergall 182
Niese B. 374. 375
Nietzsche Friedrich 1. 141. 225. 226. 247

Rinck Johannes 197. 204. 269
Rippold Friedrich 433. 447 f. 449. 451
Roack Ludwig 452. 532
Rösgen K. F. 190

Oberthür 374
Origenes 376. 380. 414
Orr James 473. 476. 484. 490. 491. 511
Ottiger J. 97. 149. 289. 302. 309
Otto Karl 81 f. 522
Otto Rudolf 61. 64. 279. 391. 394. 427. 484. 534. 551
Overbeck Franz 565

Papias 371. 403. 477
Paquet 476
Paulsen Fr. 141
Paulus Gottlob 295. 382. 393. 417. 419. 424. 433. 449. 451. 455. 457. 459. 460. 461. 464. 466. 468. 522. 554
Peabody Francis 126. 269
Pelusium Isidor von 376
Perty Maximilian 415
Pesch Tillmann 309 413
Petavel-Olliff 549
Petronius 187
Pettermand A. C. 450
Pfannmüller Gustav 61 212
Pfleiderer Otto 76. 152. 180. 181. 184. 203. 390. 397. 427. 452. 459. 464. 488. 501. 503. 508. 510. 512. 533. 534. 555
Philo 187
Plato 187. 224. 229
Plinius d. A. 179
Pohle Joseph 306. 309
Polz Amand 441
Pölzl Frz. Xaver 34
Porphyrius 380
Pressensé E. de 449
Preuß J. 434
Protin S. 479
Pruß R. 77
Pullan S. 97

Quadratus 371 f.

Randolph B. W. 490
Rasmussen Emil 22. 23. 26, 43. 44. 45. 50. 51 f. 57. 61. 64. 76
Rauh Chr. 444
Régla Paul de 522
Reimarus Herm. Samuel 13. 293. 382. 393. 417. 525
Reinach Theod. 375
Reinhard Frz. Volkmar 554
Reischle 548
Remsen-Seubert 319
Renan Ernst 15. 75. 92. 167. 184. 185. 195. 276. 286. 300. 345 f. 347 f. 385. 393. 433. 469. 488. 532
Resch Alfred 474. 501
Réville Albert 167. 434. 449. 527. 533
Richet Charles 434
Riecke Ed. 319
Riggenbach Ed. 477. 479. 487
Ritschl Albrecht 184. 336 f. 337
Ritter Ad. 539
Rohr Ignaz 277
Rohrbach P. 475
Romberg M. 495
Rory J. Mac 539
Rose V. 109
Rösch Gustav 379
Rosegger Peter 269. 458
Rothenburg Arthur 22
Röttger Karl 196
Rousseau Jean Jacques 10. 180. 224. 268. 292. 334 f. 346. 347
Royer C. 353
Rückert 179
Rüegg Arnold 479
Rufinus 376
Ryle 442

Sabatier Aug. 299. 536
Samtleben G 299
Sanday William 299. 392. 410
Sattel Georg 312. 313. 317
Savage H. C. 109
Sawicki Franz 307
Schaefer H. 21. 22. 24. 37. 50. 53. 59. 427
Schanz Paul 289. 309
Schell Hermann 97. 109. 190. 206. 233. 270. 363. 435
Schelling 12. 13. 433
Schenkel Daniel 269. 297. 425. 433. 444. 458. 464. 484 f. 494. 532
Schiller 224
Schinz 302
Schlaf Johannes 196
Schlatter A. 126. 190
Schleiermacher Fr. Ernst Dan. 2. 183. 191 f. 294 f. 303. 424. 433. 458. 459. 461. 464. 468. 522
Schlottmann 534
Schmid Al. v. 289. 302
Schmid Ferd. 418
Schmid Frz. 149. 150. 160

Schmiedel Otto 203. 337. 365. 452. 534. 551
Schmiedel P. W. 474. 489. 492. 517. 554. 562
Schmidt Heinrich 311
Schmidt P. W. 154. 427. 434. 533
Schmoller O. 109. 111
Schnedermann G. 96. 109
Schnehen W. v. 82. 99. 92. 141. 152. 168. 558. 561. 564
Schneider W. 417
Schöttgen Chr. 379
Schopenhauer 12. 223
Schrader Eberh. 509
Schrenck Erich v. 97. 126
Schubart Fritz 526
Schürer Emil 103. 113. 131. 265. 374. 375. 377. 443. 453
Schulte Joseph 533
Schütz E. 269
Schulze Ludwig 190
Schwartzkopf Paul 149. 167. 527
Schweitzer Albert 15 f. 61. 62. 64. 118. 156. 168. 182. 277. 296. 298. 309. 350. 396. 554 f. 559. 560 561.
Schweizer Alexand. 548
Seeberg Reinold 312. 377. 378
Seitz Anton 436. 443. 450. 532
Selby Th. 358
Semler Johann Salomo 433. 525
Seneka 186. 236. 247
Seydl 312
Sidetes Philippus 371
Simpson W. J. S. 474
Smith Will. Benj. 510. 550. 558. 562. 564
Soden Hermann v. 72. 73. 108. 254. 283. 390. 391
Sokrates 187. 223. 275
Soltau Wilhelm 300. 358. 390. 394. 411. 427
Sommer R. 37
Sortais Gaston 307
Sourh Jules 25
Sozomenus 376
Spinoza Baruch v. 293. 309. 313. 318. 329. 349. 351. 380
Spitta Friedr. 115. 169. 489. 490
Stapfer Edmund 167. 536. 551
Steinbeck Johannes 190. 206. 215
Steude E. G. 473. 486. 533. 549
Stevens G. B. 97
Stewart G. W. 139
Stöckl Albert 293. 294
Strack Herm. Ludw. 411
Strauß David Friedrich 13. 15. 22. 49. 167. 207. 209. 276. 296. 298. 309. 310. 318. 339. 383. 387. 393. 398. 417. 425. 433. 463. 467. 469 f. 472. 473. 485. 486. 488. 489. 505. 508. 513 f. 517. 523. 525. 532. 537. 538. 540. 551. 565
Strümpell Adolf 428
Stuart Mill John 314. 334
Suarez 307
Sulpitius Severus 163
Swete H. B. 97. 495. 539
Symmachus 244
Tacitus 163. 165. 166
Talbot H. S. 474
Tertullian 378. 525. 528
Teffen-Wefierski Frz. v. 307
Thieme Karl 204. 206. 226. 245
Tholuck August 298
Thomas v. Aquin 304. 305. 306. 307. 316. 329. 365
Thomson 501
Thorburn Th. J. 474. 476
Tiedge 219
Tillmann Fritz 167. 177. 290. 474. 479. 493. 505. 517. 539
Titius A. 109
Toreyer W. 148
Toster 358
Traub Gottfried 302. 358. 364. 370. 390. 391. 410. 427. 434. 451. 456. 459
Traube J. 319
Trench G. H. 484
Tyndall John 318. 324. 354
Ude Johann 311
Uhlmann Josue 311
Ullmann G. 189. 190. 206
Vacant J. M. A. 309
Vallet 358
Venturini Karl Heinrich 418. 455. 466. 468. 522
Vigouroux 35
Virchow 297
Virgilius 223
Vogl Carl 338
Vogt 322
Voigt H. G. 474. 476. 479. 527

Volkmar Gustav 452. 459. 471
Vollers Karl 510. 558
Volney 14
Voltaire 292. 345 f. 347
Völter Daniel 477. 494. 504. 527. 533
Voß 219

Wagner Richard 211
Walles 510
Walter Joh. 498
Wandel 375
Ward 168
Wasmann Erich 353. 354
Weber Ferd. 100. 114. 453
Weber Simon 141
Weddingen A. van 302 309
Weidel Carl 9 f. 14. 269. 426
Weiffenbach Wilh. 168
Weinel Heinrich 18. 203. 427. 522. 562
Weingärtner Georg 147
Weinreich 411
Weis Joh. Ev. 270
Weiß Bernhard 72. 96. 126. 168. 299. 392. 396. 436. 438. 456. 457. 458. 460. 469. 524. 556
Weiß Johannes 61. 64. 109. 118. 141. 152. 168. 169. 364. 390. 391. 419. 443. 444. 449. 457. 458. 489. 511. 513. 564
Weiße Christ. Hermann 388. 424 f.
Weizsäcker C. 206. 419. 434. 468. 489. 492. 533. 536. 543
Wellhausen Julius 76. 155. 484. 533
Wendland J. 303
Wendt Hans Hinrich 95. 97. 109. 126. 141. 155. 159. 168
Werner Hermann 21. 22. 45. 63. 262
Wernle Paul 167. 289. 297. 364. 390. 403. 419. 533
Wesper 549
Wette de 433
Wieland Christoph 277
Wieland Konstantin 168
Wiefer J. E. 417
Wilkinsen W. C. 476
Wimmer O. 141
Winterstein 141
Wittichen Carl 425. 458
Wobbermin G. 14
Wolzogen Hans v. 212
Woolston Thomas 292. 380. 456
Wrede William 152. 352. 390. 395. 444. 445. 556
Wright T. H. 363
Wundt Wilhelm 318
Wünsche August 379

Xenophon 187

Zahn Theodor 34. 208. 477. 501. 502
Zart Gustav 269
Zeller Ed. 187. 276. 339. 385. 386. 393
Ziller 297. 303. 307. 337
Zimmermann Heinrich 118. 451
Zimmermann Otto 311
Zimmern Heinr. 509. 512
Zöllner Joh. Karl Friedr. 415
Zorell Franz 110

Folgende Autorennamen sind im Buchtexte zu berichtigen: S. 109, Anm. 2 Bischoff statt Bischof; S. 118, 2. Alin. Baldensperger statt Baldensberger; S. 452, Zeile 12 Bruno Bauer statt Baur; G. Volkmar statt J. Volkmar; Noack statt Novack; S. 460, 2. Anm. Fritz Barth statt Bahrdt; S. 468 unten, Gabler statt Gubler; S. 477, Anm. 4 Völter statt Volter; S. 494, Anm. 4 Völter statt Völler.

Sachverzeichnis.

Absolutismus des Charakters Jesu 273 ff.

Achtzehn-Gebet, rabbinisches 265
— und das Gebet Jesu 266 ff.

Agnostizismus und neuere Jesuskritik 1—3

Altruismus Jesu 232 f.

Alttestamentliche Religion und die religiöse Verkündigung Jesu 95—141

Auferstehung Jesu 472—551; ihre Bedeutung 472 f.; die geschichtlichen Auferstehungstatsachen 475—507; die natürlichen Erklärungsversuche 507—549; Unwissenschaftlichkeit der Auferstehungsleugnung 549—551

Auferstehungsberichte 475—487. 495 bis 500; kein Gegensatz zwischen galiläischen und judäischen A's-Berichten 500—507

Auferstehungserklärungen, natürliche 507—551
— und der A's-Glaube 508—521
— und das leere Grab 521—530
— und die A's-Erscheinungen 531—549

Auferstehungserscheinungen 495—507. 531—549; Tatsache und Abfolge derselben 495—500; fanden sowohl in Judäa als in Galiläa statt 500—507; können weder auf Halluzinationen zurückgeführt werden 531—548, noch auf objektive Visionen 548 f. Vgl. Halluzinationstheorie

Auferstehungsglaube, der urchristliche 475—487; nach den Evangelien 475—479; nach Paulus 479—482; nach Petrus 482 f.; Sinn und Gegenstand desselben 484—487 ist nicht entstanden aus orientalischen Mythen 508—513, noch aus alttestamentlichen Weisfagungen 513 bis 517, noch aus dem nachwirkenden Eindruck der Persönlichkeit Jesu 517—521, sondern einzig aus dem Osterereignis 521

Auferstehungsmythen, orientalische 508—510; lassen sich mit dem urchristlichen A's-Glauben nicht in Verbindung bringen 510—513

Auferstehungstatsachen, geschichtliche 475—507; Tatsache des urchristlichen A's-Glaubens 475—487; Tatsache d. leeren Grabes 487—494; Tatsache der A's-Erscheinungen 495—507

Auferstehungsweisfagungen, alttestamentliche u. der A's-Glaube der Jünger 513—517
— Jesu 158—161; lagen außer menschlicher Berechnung 160 f.

Aussätzige des Evangeliums 422

Bankerott der ungläubigen Jesusforschung 552—565

Barmherzigkeit Jesu 236—243; — mit den Betrübten und Trauernden 237; — mit den Kranken und Leidenden 237 f.; mit den Armen 238 f.; — mit den Sündern 240 bis 242; mit allen Hilfesuchenden und Hilfebedürftigen 242 f.

Berichte über die Wunder Jesu 359 bis 411; evangelische 359—367; außerevangelische 367—372; nichtchristliche 373—380; Kritik derselben 380—411
— über die Auferstehung Jesu 475—487
Besessenheit Jesu, inwiefern und warum von den Juden behauptet 28 - 30
Besessenheitsheilungen s. Teufelaustreibungen
Betrugshypothese und die Wunder Jesu 382
Beurteilung Jesu durch seine Zeitgenossen 26—30
Bewußtsein Jesu und Beweise für sein göttliches und messianisches Bewußtsein 1—7; — und die psychiatrische Kritik 55—66; — und die psychopathische Kritik 78—88
Blindenheilungen 420 f.
Blutflüssiges Weib 422 f.
Blutschweiß Jesu 41. 51 f.
Brotvermehrungen 454. 457 f.

Charakterbild Jesu 269—285; — und Christologie 269 f.; — als Ganzes 270—273; — in seinen Hauptzügen 273—285. Vgl. Persönlichkeit, Sündlosigkeit, Tugendfülle Jesu
Christologie s. Jesuskritik
Christophanien s. Auferstehungserscheinungen
Christusforschung s. Jesuskritik

Dämonische des Evangeliums 444 bis 453. Vgl. Teufelaustreibungen
Deismus und Wunder 292 f. 332 bis 335. 349 f.
Demut Jesu 230—236
Dritte Tag der Auferstehung Jesu von der Urkirche allgemein bezeugt 486 f. 492 f.
Durchbrechung des Naturzusammenhangs, die behauptete, beim Wunder 309—328

Ehelosigkeit Jesu 43—45; — und Sündlosigkeit 191—197
Einzigartigkeit der Persönlichkeit Jesu 277—279
Ekstasen, Begriff derselben 61 f.; von den Modernen vielfach mißverstanden 62—64; im Sinne von Sinnestäuschungen und Schwärmerei bei Jesus nicht vorhanden 64—88
Empirismus und Wunder 292 f.
Energieprinzip, das, und das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität 318 f.; — verbietet nicht, daß die mechanische Naturkraft von außen her geleitet und beeinflußt, ja sogar vermehrt werde, wie das beim Wunder der Fall ist 319—323
Entmenschlichung der Person Jesu durch die liberale Forschung 17; durch die psychiatrische und pathologische Kritik 19—90
Epilepsie und Besessenheit 433—453
Erfahrung und Wunder 340—342
Erkennbarkeit des Wunders 335—356; historische 336—348; philosophische 348 - 356
Erklärung, natürliche, der Auferstehung Jesu 507—551; des A's-Glaubens 508—521; des leeren Grabes 521 bis 530; der A's-Erscheinungen 531—549
— der Wunder Jesu 382—384. 387 bis 392. 417 f.; der Heilungswunder 418—433; der Teufelaustreibungen 433—453; der Naturwunder 453—460; der Totenerweckungen 460—472
Erlösung von der Sünde 213
Erscheinungen des Auferstandenen s. Auferstehungserscheinungen
Eschatologie, die moderne, und die Lehre Jesu vom Himmelreiche 118 bis 126; — und die Weissagung von der Parusie 167—178
Eschatologische Rede 169—173
Evangelium Jesu von der Gottvater-

schaft 97—108; — vom Gottesreiche 108—126; — von der Gottähnlichkeit 126—140
— und Kultur 141 f.
Evolutionismus und moderne Psychologie 19 f.

Faith healing 430—433
Familienrücksichten, inwiefern und warum von Jesus in den Hintergrund gedrängt 47—50
Feindesliebe Jesu 249. Vgl. Nächstenliebe
Freidenker, die englischen und französischen, und ihre Stellung zum Wunder 292

Galiläische Auferstehungserscheinungen 500—507
Gebetsleben Jesu 262—268
Gebet um Verzeihung der Sünde ist bei Jesus nirgends zu treffen 207 bis 209
Gebet zum Vater im Himmel 265—267
— des Herrn 267
— das hohepriesterliche 267 f.
Gebetserhörung und Wunder 303; — Naturordnung 306 f.
Gebetsverkehr Jesu mit dem Vater 262—268; Jesus betet viel 263—265, vollkommen 265—268
Gedankensünden im A. Test. 128; im Spätjudentum 129 ff.; im Evangelium 135—137
Geistesgröße Jesu s. Weisheit, Weissagungen Jesu
Geisteskrankheit und Besessenheit 433 bis 453
Geisteswunder 305
Gerasa, der Besessene von 447—453
Gerechtigkeit, alttestamentl. 127—129; rabbinisch-pharisäische 129—133; evangelische 133—142
Gericht Jesu über die Sünder 213 f.
Geringschätzung der Persönlichkeit Jesu durch den Rationalismus 12—18
Geschichtlichkeit der Wunder Jesu 357—411; — der Auferstehung Jesu 472—551
Gesetzlichkeit, rein äußerliche des rabbinischen Judentums 129—133
Gesinnung, innere, in der Ethik des A. Bundes 127—129; des Spätjudentums 129—133; des Evangeliums 133—140
Gesundheit Jesu, psychische 19—90. Vgl. Psychiatrische und pathologische Jesuskritik
— physische 38—43
Glaubensheilungen 430—433
Glaubenswunder 304
Glaubwürdigkeit der Wunder Jesu 357—411; — der Auferstehung Jesu 472—552
Gleichförmigkeit Jesu mit dem Vater 257—262
Gottähnlichkeit, das Evangelium von der 126—142; — im Unterschied zum sittlichen Idealismus des A. Test. 127—129 und zum sittlichen Tiefstand des Spätjudentums 129 bis 133; — erhebt die innere Gesinnung zum einzigen Maßstab der ethischen Gerechtigkeit 133—139 und die Liebe zum Kriterium der inneren Gesinnung 139 f.
Gottesanschauung, die neue, die Jesus gebracht 97 f. Vgl. Gottvaterschaft
Gottesbegriff und Wunder 328—335; das Wesen Gottes nicht unvereinbar mit dem Wunder 329—331; Harmonie der natürlichen und wunderbaren Tätigkeit Gottes 331—333; Wunderleugnung und Gottesleugnung 333—335
Gottesliebe Jesu 253—268; — bestimmt sein Liebesverhältnis zu Welt und Menschheit 253—255; — erfüllt sein ganzes Innenleben 255—257; — drängt ihn zu einer absoluten Hingabe an den Vater

257—262; — offenbart sich im Gebetsverkehr Jesu mit dem Vater 262—268
Gottesreich, d. evangelische, 108—126; — stellt einen schroffen Gegensatz zum Spätjudentum und eine allseitige Vervollkommnung der alttest. Reichgotteslehre dar 109—114; — hat einen rein geistigen und absolut universalen Charakter 114—116; — ist durch Jesus Tat und Wirklichkeit geworden 116 ff.; — hat keinen bloß eschatologischen Charakter 118—125
Gottvaterschaft, das Evangelium von der 97—108; fehlte dem A. Test. und dem rabbinischen Judentum 98—102. 265 f.; der Vatername, das Vaterwesen und das väterliche Verhalten Gottes nach der Verkündigung Jesu 102—107; die gesamte Welt- und Lebensauffassung durch den Vaterglauben Jesu verklärt 107; Eindruck des Jahwe-Glaubens und des Gottvater-Glaubens auf die Jünger 107 f.
Grablegung Jesu ist kritisch unbestreitbar 487—489; — und die Tatsache des leeren Grabes 489 ff.
Grab, das leere, Jesu 487—494. 521 bis 530; Tatsache des leeren Grabes nach den Evangelien 490—492; nach Paulus 492 f.; nach urchristlichem und jüdischem Zeugnis 493 f.; ist nur erklärbar aus der Auferstehung Jesu 521—530

Halluzinationstheorie als Versuch zur natürlichen Erklärung der Auferstehungserscheinungen 531—549; ihre Vertreter 531—534; die paulinische Christophanie bei Damaskus nicht visionär 534—539; psychologische Unmöglichkeit von A's-Halluzinationen bei den Urjüngern 539 bis 543; die objektive Wirklichkeit ihrer A's-Erscheinungen unwiderleglich verbürgt 543—546; die physischen und intellektuellen Beweise, durch welche Jesus selbst seine wirkliche Gegenwart bekundete 546—548; weder subjektive noch objektive Visionen 548 f.
Halluzinationen bei Jesus nirgends nachweisbar 64—71; widersprechen der psychischen Verfassung Jesu 71—73; werden bei ihm nur auf Grund einer voreingenommenen Weltanschauung und Philosophie angenommen 73 f.
— der Auferstehungszeugen s. Halluzinationstheorie
Harmonie der Persönlichkeit Jesu 273 ff.
Heiligkeit Jesu s. Sündlosigkeit, Tugendfülle Jesu
Heilwunder Jesu 366. 416—433; — und d. physische Heilkunde 418—424; — und die psychische Heilkunde 424—433
Herzenskunde (Kardiognosie) Jesu 145 bis 147; — und Telepathie 147—149
Himmelreich s. Gottesreich
Himmelreichpredigt Jesu trägt nichts Schwärmerisches an sich 79 f. 84
Hingabe Jesu an den Vater 257—262; — aus allen Kräften 258 f.; — in allseitiger Gleichförmigkeit 259 bis 260; — mit gänzlicher Selbstaufopferung 260—262
Hoheit Jesu, geistige 90—185; sittliche 185—285
Hypnose und die Wunder Jesu 424 bis 433
Hysterie als Erklärungsversuch der Heilwunder Jesu 424—433
Hystero-Epilepsie und die Dämonischen des Evangeliums 433—453

Idealmensch, Jesus der 281 ff. Vgl. Charakter, Persönlichkeit, Sündlosigkeit, Tugendfülle Jesu

Ideenwelt Jesu, wissenschaftliche 53 f.; religiöse 54 f.; 92—142; persönliche 55—58
Jesuskritik, freisinnige 91 f; konservative 391 f.; liberale 15—18. 181—184. 387—390; pathologische 60—90; psychiatrische 21—60; rationalistische 12 f. 381—387. 417 f. — moderne 13—18. 181. 186; und Wunder Jesu 286—288. 381—392; ihre Voraussetzungen 553—555; ihre Methode 555 f.; ihre Ergebnisse 557 f.; ihr Bankerott 558 ff.
Individualität Jesu 275
Innenpersönlichkeit Jesu 272 ff.
Joseph von Arimathia und die Grablegung Jesu 487 f. 528—530
Ipsistische Tugenden Jesu 216—230
Irrsinn und Besessenheitsheilungen Jesu 433—453
Irrtumslosigkeit Jesu 178 f.; — und Parusieweissagung 167—178
Judäische Auferstehungserscheinungen 500—507
Judentum, das rabbinische, und Jesus 94 f.; — und sein Gottesbegriff 99—102; — und das Himmelreich 113 f.; — und seine Gerechtigkeitslehre 129—133
Jüngling von Naim 465—467

Kanawunder 453 f. 455—457
Kanaaniterin, Tochter der, von Jesus geheilt 445 f.
Kants Einfluß auf die Wunderkritik des neueren Protestantismus 293—298; die neukantianische Wundertheorie 336 ff.
Konstanz der Naturgesetze und das Wunder 312—317
Kontraste und Harmonie in der Persönlichkeit Jesu 273—275
Kraftprinzip s. Energieprinzip
Krankenheilungen s. Heilwunder Jesu
Kultur und Evangelium 141 f.

Lahmenheilungen 420
Lazarus von Bethanien, seine Auferstehung 467—472
Lebensbejahung d. Evangeliums 141 f.
Lebewesen durch Neuschöpfung, nicht durch Urzeugung entstanden 321 bis 323
Legendenhypothese und die Wunder Jesu 385—390. 392—411
Lehre Jesu s. Weisheit Jesu
Leibliche Auferstehung Jesu 484—486. Vgl. Auferstehuug
Leichendiebstahl, den Auferstehungszeugen vorgeworfen 494. 524—527
Leidensweissagungen 80 f. 149—158; — nicht vaticinia post eventum 152—154; — nicht natürlich erklärbar 154—158
Lepraheilungen durch Jesus 422
Liebe als Hauptgebot des A. Test. 129; — des Evangeliums 139 f.
Liebesgebot Jesu 245—252; — seine Einzigartigkeit 246 f.; — erstreckt sich auf Fremdlinge und Nichtjuden 248, Fromme und Sünder 248 f., Feinde und Beleidiger 249, die ganze Menschheit 249
Liebe Jesu zum Vater 253—268; — zum Nächsten 236—252
Lohngedanke bei Jesus 139

Macht der Persönlichkeit Jesu 279—281
Magnetismus und Heilwunder Jesu 424—433
Maria Magdalena u. die Auferstehung Jesu 496. 532 f. 540. 545
Materialismus und Wunder 293
Medizin und Evangelienwunder 418 bis 433
Menschenliebe Jesu s. Nächstenliebe
Meßmerismus 424
Mutterliebe Jesu zu uns 252
Milieu Jesu, das sogenannte paranoische, beruht auf der Einbildung der psychiatrischen Jesusforscher 30—37

Minderwertigkeiten, psychopathische, Jesu zufolge der modernen Kritik 60 ff.
Mirakel und Wunder 302
Modernismus und Wunder 300; — und Wunder Jesu 392—411
Möglichkeit des Wunders 308—335; von seiten der Natur 312—328; von seiten Gottes 328—335
Mondsüchtige, von Jesus geheilt 446 f.
Monismus und Wunder 311. Vgl. 292 ff.
Mythische Erklärung der Auferstehung Jesu 509—513
— der Wunder Jesu 384 f.

Nächstenliebe Jesu 243—252; — umfaßt das ganze Leben Jesu 244 f.; ist das eigentliche Gebot Jesu 140. 245—247; — ist die umfassendste, zarteste und uneigennützigste Liebe 247—252; — ist erfüllt von Gottesliebe 253—255. Vgl. Sanftmut, Barmherzigkeit Jesu
Natur und Wunder 306 f. 312—328
Naturalistische Weltanschauung als Grund jeglicher Wunderleugnung 300 f.
Naturbeobachtung Jesu 84—88
Naturgesetz und Wunder 312—317; Naturgesetz nicht absolut notwendig und unverbrüchlich 312—314; wird vom Wunder nicht durchbrochen 314 f.; Wunder nur im Gegensatz zu den von der Natur hervorgebrachten Wirkungen 315 f.; der Eingriff in die Wirksamkeit der Natur stört die Konstanz der Naturgesetze keineswegs 316 f.
Naturkenntnis wird durch das Wunder nicht unsicher und ungewiß gemacht 323—328; — inwiefern zur Konstatierung des Wunders notwendig 348—356
Naturkraft und Wunder 317—323
Natürliche Erklärung s. Erklärung
Naturwunder 305; im engern Sinne 366. 453—460
Naturzusammenhang und seine Durchbrechung beim Wunder 309—328
Neukantianismus und seine Stellung zum Wunder 293—298. 336 ff.

Okkultismus und Evangelienwunder 412—417
Osterglaube und Osterbotschaft 485 521. Vgl. Auferstehung

Pantheismus und Wunder 293. 333 f. 349 f.
Parusieweissagung Jesu 167—178; — nach der modernen Kritik 167 f. — läßt die Wiederkunft zum Gerichte zeitlich unbestimmt 168—176; — und die Urkirche 177; — und die Irrtumslosigkeit Jesu 178 f.
Paulus, der Apostel, über die Wunder Jesu 369—371; über d. Auferstehung Jesu 479—482. 498. 505 f.; seine Christuserscheinungen nicht visionär 534—539
Persönlichkeit Jesu erkennbar 8—11; — wichtigstes Merkmal der Christologie 11 f.; — und ungläubige Kritik 12—18; — und positive Jesusforschung 18; — und Auferstehungsglaube der Jünger 513 bis 517. Vgl. Sündlosigkeit, Tugendfülle, Charakterbild Jesu
Petrus, sein Zeugnis über die Wunder Jesu 367—369; über die Auferstehung Jesu 482 f.
Pfingstpredigt Petri 367 f.
Physische Gesundheit Jesu 40—43
— Erscheinung Jesu 38—40. 270 f.;
Psychiatrische Jesuskritik 21 — 60; ihre Vertreter und ihre Behauptungen 22—26; „psychiatrische Beurteilung Jesu durch seine Zeitgenossen" 26—30; „pathologische Belastung und Umgebung Jesu"

30—38; „pathologische Veranlagung Jesu“ 38—53; „pathologische Gedankenwelt Jesu“ 53—56; Unwissenschaftlichkeit d. psychiatrischen Kritik 56—60. Vgl. Psychopathische Jesuskritik
Psychologie, moderne, und psychiatrische Jesuskritik 19—21; — und moderner Evolutionismus 20
Psychotherapeutische Erklärung der Heilwunder Jesu 424—433
Psychiatrie und Besessenheitswunder Jesu 433—453
Psychische Erscheinung Jesu 271—273. Vgl. Charakter, Persönlichkeit, Sündlosigkeit, Tugendfülle Jesu
Psychopathische Jesuskritik 60—88; geht aus von einer mißverständlichen und mißverstandenen Ekstasentheorie 60—63; nimmt mit Unrecht bei Jesus Sinnestäuschung an 64 bis 74; Jesus auch kein Schwärmer 74—88

Rationalismus, seine Geringschätzung der Persönlichkeit Jesu 12 f.; seine Stellung zum Wunder 292 ff. 338 ff. 449 f.; seine Leugnung der Evangelienwunder 381—387
Reformation und ihr Einfluß auf die Wunderkritik 291 f.
Reinigungsgesetze des A. Test. 127 f.; — von Jesus abgeschafft 134 f.
Religionsgeschichtliche Erklärung der Wunder Jesu 410 f.
— der Auferstehung Jesu 509—513
Reue, ihr Fehlen bei Jesus 209 f.

Scheintodhypothese als Erklärungsgrund für die Totenerweckungen Jesu 460—472
— für die Auferstehung Jesu 522—524
Schmone Esre 265
Schwärmerei nimmt die moderne Kritik bei Jesus an 74—78 einzig deshalb, weil in seinem Bewußtsein, seiner Person, seiner Lehre und seinem Wirken sich Übernatürliches, Messianisches und Göttliches geltend macht 78—83; das ganze Jesusbild widerspricht der Diagnostizierung als Schwärmer 83—88
Selbstzerstörungstrieb Jesu, der behauptete 45—47
Sinnestäuschungen s. Halluzinationen
Skeptizismus und Wunder 293. 338 ff.
Spätjudentum steht tief unter der religiösen Verkündigung Jesu 94 f. 97—142
Spiritismus und Evangelienwunder 415—417
Starkmut Jesu 219—224
Stillung des Seesturmes 455. 458 f.
Stumme und Taubstumme, von Jesus geheilt 421
Sündenbekenntnis, sein Fehlen bei Jesus 206—210
Sündenvergebung durch Jesus 212 f.
Sünderliebe Jesu 240—242. 248 f.
Sündlosigkeit Jesu 185—215; — und ungläubige Kritik 186—190. 214 f.; — nach dem Zeugnis seines Lebens 190—197; — nach dem Zeugnis seiner Feinde und Freunde 197 bis 202; — nach seinem Selbstzeugnis 202—214; — eine unleugbare Tatsache 214 f.
Suggestion und Evangelienwunder 424—433
Synagogalliteratur und die Wunder Jesu 379

Talmud und Wunder Jesu 379
Taube und Taubstumme, von Jesus geheilt 421
Tauferscheinung Jesu 65. 66. 68 f.
Telepathie und die Kardiognosie Jesu 147—149
Tempelszene psychologisch klar 52 f. 66
Tendenzkritik Baurs und die Wunder Jesu 385
Teufelaustreibungen 366. 433—453

Tobsuchtsanfälle Jesu, die behaupteten 50—53
— des Dämonischen von Gerasa 447 bis 453
Todesangstszene weist weder auf physische 41, noch auf psychische Krankheit Jesu hin 51 f.; hat nichts zu tun mit Halluzinationen 67. 71 f.
Töchterlein des Jairus 463—465
Toldoth Jesu (Toledoth Jeschu'a) über die Wunder des Heilandes 379
Totenerweckungen Jesu 366. 460—472
Triumph der gläubigen Jesusforschung 552—565
Tugendfülle Jesu 215—268; seine Wahrhaftigkeit 216—219; Starkmut 219—224; Demut 224—229; Sanftmut 230—236; Barmherzigkeit 236—243; Nächstenliebe 243 bis 252; Liebe zum Vater 253—257; Hingabe an den Vater 257—262; Gebetsverkehr mit dem Vater 262 bis 268

Übernatürlichkeit der Wunder Jesu 411—472
Umgang Jesu mit den Menschen 230 bis 252; seine Sanftmut 230—236; seine Barmherzigkeit 236—243; seine Nächstenliebe 243—252
Universalität Jesu 275—277
Urzeugung des Lebens würde eine wunderbare Vermehrung der Naturkraft in sich schließen 322 f.

Vater im Himmel: Jesu Verhältnis zum Vater 253—269
Vatername Gottes 102 ff.; 265 f.
Vaterschaft Gottes s. Gottvaterschaft
Veranlagung Jesu, körperliche, 38—43; seelische 43—53
Verdorrte Hand, der Mann mit der, von Jesus geheilt 423
Verklärung Jesu 65. 67. 69 f.
Verkündigung Jesu, Hauptlinien der — 90—142. Vgl. Evangelium, Weisheit Jesu
Vermenschlichung der Person Jesu durch die moderne Kritik 15—17
Vermittlungstheologie und ihre Stellung zum Wunder 298. 350
Versuchung Jesu 65. 66 f. 71
Verwandlung von Wasser in Wein 453 f. 455—457
Verwandtschaft Jesu, nicht pathologisch belastet 30—33
Verwandtschaftsverhältnisse Jesu, von der pathologischen Kritik unrichtig dargestellt 33—38
Visionen, ekstatisch-halluzinatorische, im Leben Jesu nicht vorhanden 64—74
— der Auferstehungszeugen, subjektive 508—548; objektive 548 f.
Vollkommenheit, sittliche, Jesu, s. Heiligkeit, Sündlosigkeit, Tugendfülle Jesu
— des Alten Test. 127—129. 188
— des Spätjudentums 129—133
— des Evangeliums 133—142
Vorsehung und Wunder 302 f.; — und Naturordnung 306 f.

Wahnsinn und Besessenheit 433—453
Wahrhaftigkeit Jesu 216—219
Wandeln über dem Wasser 455. 459 f.
Wassersüchtige, der, von Jesus geheilt 423
Weisheit Jesu 90—142; Jesus wollte keine profane, sondern nur religiöse Weisheit bringen 92 f.; — geht über die altteſt. und jüdische Religion hinaus 93—97; — umfaßt in drei großen Lehrkreisen das Evangelium von der Gottvaterschaft 97—108, vom Gottesreiche 108—126 und von der Gottähnlichkeit 126 bis 140; — kommt selbst den rein irdischen Verhältnissen und Bestrebungen zugute 141 f.; — und Irrtumslosigkeit 167—179

Weisſagungen, altteſtamentliche, und der Auferſtehungsglaube der Jünger Jeſu 513—517
— Jeſu 142—179; — und die altteſtamentliche Prophetie 143 f.; Herzenskunde 145—149; Leidensweisſagung 80 f. 149—158; Auferſtehungsweisſagung 158—161; Weisſagung über Jeruſalem und den Tempel 161—167; Paruſieweisſagung 167—178; — und Irrtumsloſigkeit 167—179
Weltanſchauung, ungläubige, und Wunder 286—288. 300 f. 311; — und Auferſtehung Jeſu 550 f.; — theiſtiſche, und Wunder 310 f. 332—335
Werke, gute, nach dem Rabbinismus 133; nach dem Evangelium 137—139
Wiederkunft Jeſu ſ. Paruſieweisſagung
Wirklichkeitsſinn Jeſu 84—88
Wiſſen Jeſu 90—185; und — pſychiatriſche Kritik 53 f. Vgl. Weisheit, Weisſagungen Jeſu
Wunder im allgemeinen 286—356; Gegner 291—301; Begriff 301 bis 308; Möglichkeit 308—335; Erkennbarkeit 335—356
Wunderbegriff 301—308; der ungläubigen Kritik 301—304; der Heiligen Schrift und der chriſtlichen Theologie 304—308
Wunder außer der Natur, über die Natur, gegen die Natur 315 f.
Wundererklärung, außernatürliche 412—417
— natürliche 382—384. 387—392. 417 f.; der Krankenheilungen 418 bis 433; der Teufelaustreibungen 433—453; der Naturwunder 453 bis 460; der Totenerweckungen 460—472
Wunder Jeſu, ihre Bedeutung und Beweiskraft 288—290; ihre Geſchichtlichkeit 357—411; ihre Übernatürlichkeit 411—472
Wundergegner 291—301; empiriſtiſche 292; rationaliſtiſche 292 f.; deiſtiſche 293; kantianiſche 293—297; liberale und radikale 297. 349 f.; liberal-konſervative 298. 350; proteſtantiſch-orthodoxe 299; moderniſtiſche 300
Wunder Jeſu und die Schwärmereitheorie 80
— und die Urkirche 289
— und die Reformation 291 f.;
— und die ungläubige Kritik 292—301. 382—384. 387—392; vgl. 418—472
Wundertätigkeit Jeſu nach den Evangelien 359—367. 411—475; nach außerevangeliſchen Quellen 367—411; — allumfaſſend nach Zeit, Gegenſtand und Bedeutung 365—367; vgl. 411—472
Wunder und Naturordnung 306 f.
— und Naturbegriff 312—328
— und Naturgeſetz 312—317
— und Naturkraft 317—323
— und Naturerkennen 323—328
— und Gottesbegriff 328—335
— und ungläubige Weltanſchauung 286—288. 289 f. 300 f.

Zauberei, dem Heiland vorgeworfen 413—417
Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels, von Jeſus vorausgeſagt 161 bis 167

Urteile der Presse über den ersten Band:

„Wir können das Buch den Theologen und allen, die sich über den modernen Stand der Jesus-Forschung an der Hand eines bewährten Autors unterrichten wollen, warm empfehlen. Möchten alle Leser mit so ernstem Forscherſinn und so glaubensfestem Gemüte an die Lektüre des Buches herantreten, wie der Verf. es abgefaßt hat; dann wird es reichlichen Segen stiften."

Theol.-Prof. **Dr. B. Bartmann,** in: Theologie und Glaube 1911, 331.

„Felder verdient für seine Leistung um so mehr Lob und volle Anerkennung, weil er in selbständiger, vielfach ganz origineller Weise und unter steter Berücksichtigung der zahlreichen gegnerischen Literatur seine Untersuchung angestellt hat . . . Das Buch Felders verdient allgemeine Aufnahme."

Univ.-Prof. **Dr. Belser,** in: Tübinger theologische Quartalschrift 1912, 293.

„Blicken wir zurück, so ist es eine Überfülle des Stoffes, die uns Felder bietet. Das Buch wird durch den Reichtum seiner trefflichen Bemerkungen zur wahren Rüstkammer. Zweifellos stärkt es im Leser auch den Glauben an Jesus Christus, den Gottessohn und Erlöser . . . Das Buch wandelt vielfach neue, zum Teil ungewohnte Wege, doch sind sie neu im guten Sinne. Es braucht nicht mit Besorgnis in die Öffentlichkeit zu treten. Die ungläubige Welt wird freilich versuchen, an dem unbequemen Buch stillschweigend vorüberzugehen oder es mit Kraftsprüchen zu vernichten. Der katholische Apologet weiß dem Verfasser Dank für die mühevolle, von eisernem Fleiß und staunenswerter Belesenheit zeugende Arbeit."

P. Julius Beſſmer S. J., in: Stimmen aus Maria Laach, Jahrg. 1611, Bd. LXXXI, 436.

„Trotz mancher allzu großen Kürze und trotz öfteren Übergehens anderweitiger Meinungen gibt Felder vortreffliche Orientierung und im wesentlichen auch zutreffende Widerlegung der Gegner. Seine Arbeit ist bestens zu empfehlen."

Univ.-Prof. **Dr. Espenberger,** in: Theolog. Jahresbericht, Leipzig, 31. Jahrg. 3. Abt., 183.

„Wir sind dem Verfasser zu lebhaftem Dank verpflichtet, daß er einen Haupt- und Kernpunkt zum Gegenstand einer eindringenden Untersuchung unter gleichzeitiger Verarbeitung der fast unübersehbaren, gegnerischen Literatur gemacht hat. Dabei ist rühmend hervorzuheben, daß überall die heutige Fragestellung berücksichtigt wird. Überall erweist sich der Verf. als ein zuverlässiger Führer. Möge es ihm vergönnt sein, uns bald mit dem zweiten Band zu erfreuen."

Univ.-Prof. **G. Esser**-Bonn, in: Theologische Revue 1912, 148 f.

„Il est besoin d'un certain courage pour entreprendre une publication de ce genre, car une telle étude exige une connaissance approfondie de l'Ecriture sainte et du dogme, comme aussi la lecture et l'assimilation de livres presque innombrables, qui se multiplient chaque jour. Le P. Felder possède ces connaissances diverses; aussi fait-il preuve d'une vraie puissance pour démontrer la vérité, pour réfuter les objections et pour attaquer les adversaires sur leur propre terrain."

Prof. **L. Cl. Fillion,** in: Revue du Clergé français LXVII (1911) 177.

„Der gelehrte Herr Verfasser führt eine Feder klar wie Kristall und scharf wie Diamant; auch entfaltet er eine große Quellenkenntnis, die er übrigens ohne schulmäßige Trockenheit und eitle Aufdringlichkeit verwertet, sondern sachgemäß bemißt und trefflicher anwendet. Ich nenne sein Werk einen theologischen Treffschuß, eine Tat für den Glauben und eine Ehre für unsere katholische Schweiz."

Theol. Prof. Prälat **Dr. Gisler,** in: Schweiz. Rundschau 1910/11, 219—222.

„Dieses bedeutungsvolle, allen gebildeten Kreisen empfehlenswerte Werk erzielt deshalb eine tiefergreifende Wirkung bei dem Leser, weil den Vertretern der liberalen Schule nach Möglichkeit das Wort gelassen wird . . . Dem gläubigen Christen bietet das Buch Schutz gegen die Gefahr des Zweifels und Unglaubens; allen vorurteilsfreien Forschern zeigt es den sicheren Weg zum wahren Gottessohn."

Dr. P. Hugo Höver S. O. Cist., in: Der Katholik 1912, 7. Heft.

„Der Verfasser entledigt sich seiner nicht so leichten Aufgabe mit ebenso großer Sorgfalt als Umsicht und Geschicklichkeit. Er hat sich durch eine wahre Flut von Büchern der akatholischen Jesusforschung hindurchgearbeitet, meistert aber mittels der hier einzig verwertbaren historisch-analytischen Methode das Chaos der negativen Anschauungen vortrefflich und schafft so den allerdings recht traurigernsten Hintergrund für seine gediegenen und für die Gebildeten weiter Kreise berechneten klaren Ausführungen . . . Soviel genüge zur Kennzeichnung und Selbstempfehlung dieses höchst aktuellen, lehr- und genußreichen Buches, dem wir die weiteste Verbreitung wünschen."

Univ.-Prof. **Dr. Innitzer**-Wien, in: Literarischer Anzeiger XXV. Jahrg., 301 f.

„Jede Seite zeugt von wahrhaft eisernem Fleiße und einer geradezu erstaunlichen Vertrautheit mit der fast unübersehbar gewordenen gegnerischen wie gläubigen Literatur zur Christusfrage . . . Felders ausgezeichnetes Buch wird jedem Theologen . . . unschätzbare Dienste leisten. Der Religionslehrer hat geradezu die Pflicht, sich eine so wertvolle Frucht gläubiger Geistesarbeit nicht entgehen zu lassen."

Prof. **Dr. A. Lauscher**-Köln, in: Monatsblätter f. d. kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 1913, Heft 4.

„Eine im wahren und besten Sinne des Wortes moderne Apologie der Gottheit Christi . . . Sowohl die meisterhaft logische Anordnung des Ganzen wie die scharfsinnige, treffsichere Polemik zeigen den gewiegten Apologeten. Der Verfasser beherrscht das Gebiet der immer mehr anwachsenden protestantischen Leben-Jesu-Literatur mit staunenswerter Gründlichkeit."

Univ.-Prof. **Dr. Lehner**-Wien, Allgemeines Literaturblatt 1911, 548.

„Ein großes Unternehmen! Man darf aber schon nach dem ersten Bande sagen, daß P. Felder nicht zu viel gewagt hat . . . Ein Vorzug des Werkes ist die klare Anordnung und die genaue Umgrenzung der vielen Teiluntersuchungen, welche ganz dem gegenwärtigen Stand der Forschung entspricht . . . Das Werk verdient die Beachtung aller gebildeten Kreise."

Theol. Prof. **Dr. Jakob Margreth**-Mainz, in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1911, 150 f.

„Selten hat uns das Erscheinen eines Buches so gefreut, wie das dieser Apologie . . . P. Hilarins Werk kommt wirklich einem längst gefühlten Bedürfnis überraschend entgegen. Und er hat die Erfüllung dieses Bedürfnisses mit wissenschaftlichem Ernste und voller Seele sich zur Aufgabe gemacht . . . Der sieghafte Aufstieg der Beweisführung macht uns auf die Vollendung des zeitgemäßen Werkes gespannt."

Theol. Prof. Prälat **A. Meyenberg**-Luzern, in: Schweiz. Kirchenzeitung 1911, N. 9 u. 14.

„Möge diesem interessanten und gelehrten ersten Band bald der zweite folgen. Das Werk eignet sich sehr zu Geschenkzwecken, da es dauernden Wert behält."

Dr. Richarz, in: Academia, Berlin 1911, 287.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BT215.F44 C001 V002
JESUS CHRISTUS PADERBORN
3 0311 00028 1506

WITHDRAWA

44039

BT
215
.F44
AUTHOR
v.2
TITLE

44039

Felder, Hilarin

JESUS CHRISTUS: APOLOGIE SEINER MESSIANITÄT UND GOTTHEIT...

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.